# Revue

de

# l'Université d'Ottawa

Ottawa. University.

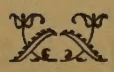
# Revue

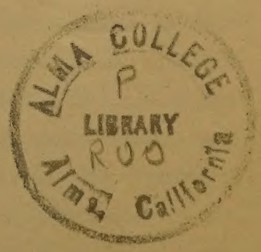
de

# l'Université d'Ottawa

**1952**

**vingt-deuxième année**






**L'Université d'Ottawa**
**Canada**

38936

v.22
1952

# *Les fondements de la géopolitique*

La géopolitique est une science qui étudie systématiquement les constantes géographiques et politiques qui influencent ensemble l'évolution des États.

Cette définition exige quelques commentaires. Nous avons bien employé le verbe « influencer » et non point le verbe « déterminer » dans cette expression; et c'est ce qui distingue notre conception de la géopolitique de celle des géopoliticiens allemands pour lesquels la géographie détermine la vie des États, dans le sens réel de cause à effet. Nous ne croyons pas à une détermination stricte ou exclusive, en raison de l'existence effective d'autres causes contribuantes non moins puissantes, telles que les motifs psychologiques et les nécessités économiques ou les besoins sociaux. Aussi affirmons-nous tout simplement que la géographie influence profondément cette évolution. Cette distinction est importante et vraie: car un État se compose non seulement d'une assiette géographique, mais aussi d'une population organisée en collectivité, et d'une autorité prenant ses responsabilités. Or ces deux derniers éléments impliquent l'existence et l'usage du libre arbitre qui ne saurait être aveuglément soumis à des particularités géographiques, bien qu'il puisse être influencé par elles.

Ce qui fait l'originalité de la géopolitique, c'est justement la combinaison de constantes géographiques et politiques dans le fait et dans l'explication de l'évolution des États. Quant à sa matière même, la géopolitique n'est donc pas une science nouvelle: car notre vieille terre n'a pas beaucoup changé depuis que nous avons une histoire, pas plus d'ailleurs que les vices et les vertus des hommes. Or ces divers domaines ont toujours intéressé les penseurs et les savants; et l'on sait qu'entre ces deux pôles, toute une série de sciences viennent s'intercaler. Ce qui caractérise la géopolitique, c'est qu'elle fait un recoupement à travers toutes ces sciences pour mettre en lumière des groupes de principes généraux dont nous allons donner certains exemples.

Ainsi donc, la matière de la géopolitique est très ancienne: c'est la forme que nous lui donnons qui est originale. C'est pourquoi, des historiens habiles vont jusqu'à Aristote pour trouver des motifs géographiques aux constitutions qu'il voulait donner à certaines républiques, et à ses conseils pour le choix des capitales ou la défense des villes. Enfin, le nom de géopolitique a été créé à notre époque par des géographes suédois et allemands, qui ont développé sa signification dans l'esprit de l'évolution darwinienne du matérialisme et du déterminisme. Peu après, il a été utilisé en Allemagne dans un esprit de nationalisme racial très prononcé, pour donner du poids à certaines thèses politiques et militaires que les nazis ont exploitées systématiquement avec les terribles résultats que nous rappelle l'histoire.

L'idée que nous nous faisons de la géopolitique est étrangère à cette filiation récente. Mais nous voudrions conserver la matière immense des recherches faites surtout en Allemagne et aussi en Suède, en Angleterre, en France et ailleurs, pour les organiser systématiquement avec un esprit humaniste. En somme, il s'agit de penser à nouveau un corps de doctrines qui n'est plus considéré comme tout à fait pur ou même honnête, pour en refondre la matière dans une forme centrée vers le bien. Une opération analogue a été faite en philosophie par saint Thomas d'Aquin, en purifiant les textes d'Aristote pour en éliminer les interprétations matérialistes et les développer avec ses intentions réalistes et spiritualistes.

Voyons de plus près notre définition de la géopolitique comme l'étude systématique des constantes géographiques et politiques qui influencent ensemble la vie des États. Que faut-il comprendre par des constantes de cet ordre ? Si nous considérons avec attention un atlas historique, nous remarquons facilement que les formes cartographiques des États changent irrégulièrement à travers les âges. Ceci est vrai de tous les pays et de tous les continents: car les divers régimes qui s'y sont succédés, les conflits d'allégeance qui les ont ensanglantés, ont donné des formes variées à leurs cartes à travers l'histoire. Il en est ainsi de la France, de l'Angleterre et même de pays nouveaux comme le Canada. Presque à chaque génération, les formes intérieures que prennent les continents et les États changent

donc inéluctablement: ce qui montre la réalité d'une évolution géographique dans la vie des pays. C'est à la géopolitique de déterminer les éléments constants qui provoquent d'une certaine manière ces changements de régime, de juridiction, d'allégeance et de programmes politiques, que le cartographe indique sur son atlas et que l'historien a le devoir d'étudier.

* * *

Les constantes de la géopolitique peuvent être groupées selon trois types ou dimensions de base: *géographiques, politiques* et *pratiques.* Les premières ont trait aux conditions matérielles de cette science, les secondes donnent ses conditions formelles, et les troisièmes précisent la combinaison des deux précédentes pour aboutir à des actes décisifs.

Les éléments géographiques constants peuvent se grouper selon plusieurs catégories significatives que nous pouvons réduire à cinq pour nos besoins. Ce sont 1° la *physiographie,* comprenant la location, la grandeur, la forme, l'orographie, l'hydrographie et le climat; 2° les *ressources* du sous-sol, de l'agriculture et de l'élevage; 3° les *communications* pour le transport, le commerce et la défense; 4° l'*économie* comprenant les finances et la technique; 5° la *sociographie,* terme suggestif qui comprend le développement démographique, les institutions et le régime politique. Il est facile de voir que ces diverses catégories correspondent d'une certaine manière aux divisions courantes de la géographie (physiographie, économique, sociographie). De sorte qu'en fait la géopolitique s'organise en opérant des synthèses dynamiques à travers ces diverses branches de la géographie pour mettre en relief quelques points très importants, qui permettent de donner à ses catégories les développements qu'elles comportent.

L'analyse de ces catégories en fonction de l'histoire permet d'en tirer certains principes pour chacune d'elles, avec des exemples décisifs illustrant leur action dans l'évolution des États, et avec des directives pour l'avenir. Ainsi la géopolitique permet de se faire une idée bien motivée des tendances générales d'un État, et même de prévoir la manière dont chaque État pourrait s'organiser pour accomplir sa destinée en fonction de ses cadres géographiques. A

titre d'exemple, nous développerons quelques considérations sur la toute première catégorie, en nous limitant à la position géographique d'un pays.

La place occupée par un pays sur la planète détermine son climat, donc l'influence que la nature peut avoir sur le rendement de sa population. De plus, elle indique son accessibilité, ce qui conditionne l'organisation de son système de transport et de ses moyens de défense. Enfin, elle lui vaut des voisins. Ces considérations impliquent plusieurs principes intéressants. Ainsi, par exemple, si la position d'un pays sur la planète est telle que tous ses voisins sont des ennemis, ou bien il doit disparaître à travers les âges par des partages ou des invasions comme ce fut le cas de la Pologne, ou bien il faut que ce pays organise et combine sa défense et sa politique étrangère de manière à obtenir une certaine balance de forces favorables à sa survivance. Voici un autre principe: si un pays se trouve très éloigné des centres importants de population et de commerce, alors il va péricliter ou végéter; s'il est assez riche pour se faire remarquer par d'autres pays, alors il devra se préparer à se défendre ou s'arranger de manière que sa mise en valeur sauvegarde sa dignité, ses droits essentiels et ses intérêts nationaux.

Si nous considérons l'accessibilité d'un État, nous pouvons pour le principe qu'un pays ayant des côtes maritimes, peut avoir des relations plus étroites, plus nombreuses et plus effectives comme rendement, qu'un autre entouré de jungles ou de montagnes. Par conséquent, un pays doté de côtes maritimes peut se faire des amis et se faire aider pour sa défense bien plus facilement que s'il était placé dans une région montagneuse inaccessible. La Suisse semble faire exception à ce principe; mais son cas particulier peut s'expliquer en faisant appel à d'autres catégories géopolitiques. Le fait reste que l'inaccessibilité d'un pays affecte toujours son évolution générale. Ainsi en est-il de la Bolivie, qui est située au centre de l'Amérique du Sud: sans l'aviation, ce pays aurait été encore un grand inconnu dans le monde. A l'heure actuelle la Bolivie n'est pas encore développée comme un pays moderne: la vie intellectuelle et commerciale sont beaucoup moins intenses qu'en Argentine ou en Uruguay qui jouissent de longues côtes maritimes.

Du point de vue de l'accessibilité, l'évolution des Indes offre un exemple remarquable: comme on le sait, cette péninsule est bordée à l'est et à l'ouest par deux chaînes de montagnes, les Gats, qui rendent difficile une invasion par ses côtes; ceci explique pourquoi presque tous les conquérants de ce vaste pays sont venus du nord en suivant les vallées de ses grands fleuves. Par contre, la Birmanie est plus accessible par la mer que par ses frontières du nord qui s'accrochent au massif des Himalayas. La pénétration anglaise s'est faite du sud au nord en remontant les grands fleuves qui se jettent dans l'océan Indien. Il convient pourtant de signaler que l'occupation japonaise de la Birmanie, et sa libération par les Alliés furent entreprises toutes deux par le nord, pour des raisons stratégiques.

Nous compléterons cette discussion de la première catégorie géopolitique, en rappelant que la situation géographique d'un pays explique en grande partie la manière de sa colonisation. Prenons comme exemple l'Amérique du Nord. Les détails de l'installation des Anglais et de la pénétration des Français se sont réalisés en raison de circonstances géographiques déterminantes, et nullement en vertu de plans établis par des gouvernements responsables. En effet, les Anglais s'installèrent depuis la Virginie jusqu'au Maine dans la grande plaine très étroite encaissée entre l'océan et le massif des monts Appalaches qui séparent cette grande plaine de l'intérieur du continent américain. Les Anglais établirent une série de postes et de garnisons le long des rivières, qui étaient plutôt courtes, puisque les montagnes ne sont pas bien éloignées de l'océan (quelques milles dans le Maine et 250 milles environ dans le sud). La colonisation anglaise s'est donc faite le long des rivages de l'Atlantique, sans aller au début au delà des monts Appalaches qui les isolaient et les empêchaient d'aller vers l'intérieur.

Par contre, les Français avaient pénétré plus au nord dans le golfe Saint-Laurent pour s'installer sur les rives du Saint-Laurent d'abord. De là, ils durent simplement suivre cet énorme fleuve jusqu'aux Grands Lacs, d'où de petites rivières les portèrent jusqu'au Mississipi qu'ils descendirent jusqu'au golfe du Mexique. C'est pourquoi la France s'était taillée un empire colonial immense, depuis la grande baie du Saint-Laurent jusqu'au delta du Mississipi. La colo-

nisation française s'est donc faite en quelque sorte, derrière celle des Anglais. Quoique bien plus vaste, sa grandeur même la rendait plus difficile à protéger: aussi pendant la guerre de Sept Ans, les Français perdirent le Canada non par manque de courage ou de génie militaire, mais en raison de l'impossibilité de défendre une série de postes s'étalant des bords du Saint-Laurent jusqu'aux embouchures du Mississipi; alors que les Anglais avaient l'avantage de la concentration de leurs forces, de la protection de leurs lignes intérieures, et de la liberté de leurs communications avec la mère patrie. Des principes analogues permettraient d'expliquer les détails de la colonisation du continent nord-américain jusqu'au Pacifique, qui constitue un chapitre héroïque de l'histoire universelle.

On pourrait développer de la même manière les autres catégories déjà posées de la géopolitique, et montrer comment les détails de chacune d'elles influencent le cours de l'évolution des peuples et des États, en tenant compte de toutes les ressources des diverses branches de la géographie et de la sociologie. Il est entendu aussi que l'analyse de chaque catégorie comporte plusieurs distinctions et pose de nombreuses questions. Ainsi en discutant les éléments de la physiographie des pays, on peut se demander si les montagnes sont des barrières défensives ou des obstacles au développement d'un pays. De même il y aurait plusieurs considérations à faire sur les rapports entre montagnes, plaines et rivières dans la vie des États. Il est vrai que les principes et les conclusions tirés de toutes ces analyses ne sont pas aussi exactes qu'en mathématiques ou même dans les sciences positives.

Pour donner un exemple de cette relativité partielle, on peut se demander s'il faut considérer un fleuve comme une frontière, ou plutôt comme un moyen de rapprocher des pays pour leur progrès mutuel. Est-ce que le Rhin doit être une frontière-obstacle ou bien un moyen pour établir des relations utiles avec l'Allemagne ? Est-ce que le Saint-Laurent est une frontière entre le Canada et les États-Unis, ou un moyen de lier plus intimement ces deux pays ? Pour répondre constructivement à de pareilles questions, il faut prendre en considération simultanément toutes les catégories de la géopolitique, car on n'obtiendra jamais une décision juste en prenant telle

ou telle catégorie exclusivement. Ce fut une des grandes erreurs de la géopolitique allemande et même du gouvernement nazi, qui s'en inspirait, de choisir tel ou tel principe qui convenait à un but déterminé en ignorant tous les autres.

* * *

Les catégories géographiques dont nous avons parlé jusqu'ici sont les conditions matérielles de la vie d'un État. A elles seules, elles ne suffisent donc pas à expliquer ou à justifier ses activités propres. Il faut encore leur ajouter des conditions formelles que nous pouvons grouper sous cinq catégories politiques assez générales pour se fondre dans le domaine de l'éthique. Ce sont: 1° la *survivance politique* qui affirme le droit à l'existence de l'État comme tel; 2° l'*interdépendance de fait*, où l'impossibilité de la survivance isolée des États qui forment une famille naturelle; 3° la *justice internationale*, ou le respect des droits et des obligations réciproques des États, qui sont impliqués dans les conditions de survivance et d'interdépendance; 4° la *primauté de l'ordre* sur l'exercice abusif ou arbitraire de la souveraineté nationale; 5° enfin l'*instauration de la paix* qui motive la solution des conflits selon la justice en vue du bonheur universel. La signification de ces catégories est lumineuse par elle-même; mais chacune d'elles peut être développée ou clarifiée en termes de la loi naturelle et de la coutume internationale. Ces développements, qui peuvent s'accompagner de cas ou d'exemples historiques, permettent en particulier de séparer les bonnes et les mauvaises interprétations de ces catégories, et de mieux coordonner ainsi l'esprit et la lettre des principes d'action qu'elles impliquent et qui les explicitent.

Qu'on nous permette d'insister sur l'indépendance formelle de ces catégories politiques des catégories géographiques précédemment mentionnées. Leur confusion pratique par la géopolitique allemande avait faussé la signification des unes et des autres, du fait de l'esprit matérialiste et impérialiste qui animait et qui utilisait cette confusion pour des fins égoïstes et injustes. Pour obtenir des règles de conduite politique licites, il faut coordonner ces catégories selon leur signification véritable, et non point les confondre pour en tirer des politiques fausses ou odieuses. Leur coordination seule permet de

préserver justement le sens propre et l'utilisation convenable des unes et des autres. A l'heure actuelle, un autre danger s'affirme quant à l'usage illicite de ces catégories: c'est celui de fausser délibérément leur sens pour les interpréter au profit d'une idéologie perverse, comme celle du communisme. Nous voyons, en effet, la politique soviétique employer les concepts de paix, de justice ou de coopération internationale avec une compréhension pragmatique qui en fait de simples instruments d'un matérialisme grossier qui inspire les activités du Kremlin. Ces considérations nous font comprendre tout le soin qu'il faut mettre à définir clairement le sens et l'utilisation des catégories éthiques de la géopolitique.

Mais à ce double jeu de catégories matérielles et formelles qui doivent servir à la géopolitique, il faut encore ajouter des *catégories pratiques* qui provoquent les moyens d'action de l'État par la combinaison des deux premiers types de catégories. Or ces moyens d'action peuvent être pacifiques ou violents: les premiers sont toujours préférables aux seconds; mais ces derniers peuvent être rendus licites par les circonstances. Dans les deux cas, on peut avoir recours aux mêmes catégories pratiques, que nous pouvons grouper sous cinq chefs effectifs. Ce sont: 1° l'*objectif* qui se pose ou qu'on se propose, et qui doit être généralement simple; 2° le *mouvement* qui est nécessaire pour atteindre le but défini et qui peut être complexe dans ses détails; 3° la *concentration en masse* qui demande le maximum de force diplomatique ou militaire à mettre au service du mouvement pour lui permettre d'atteindre l'objectif; il est à noter que cette catégorie comprend aussi le corollaire de l'économie des forces totales, de manière à les disposer avantageusement en vue du succès; 4° la *sécurité* qui exige un dosage convenable de prudence et d'audace pour faire réussir le plan d'action, et qui a comme réciproque la surprise pour affaiblir la sécurité d'un adversaire; enfin 5° la *coopération*, qui couvre tous les moyens d'action de l'autorité souveraine. Il est entendu que l'interprétation effective de ces catégories dépend des caractères propres qui les précisent. Il n'est pas difficile d'en donner des exemples historiques dans le double domaine de la diplomatie et de la stratégie où se meut l'activité d'un État souverain.

On voit donc que la géopolitique est une science à trois dimensions: aussi peut-on illustrer ce fait en disposant ces trois types de catégories selon trois axes de coordonnées perpendiculaires entre eux. L'évolution d'un État, ou le tracé de son activité future, ne pourraient s'expliquer qu'en tenant compte de tous les principes majeurs impliqués dans ce triple jeu de catégories géographiques, politiques et pratiques. Le chef d'État prudent, comme le diplomate ou le stratège, devra établir des compensations effectives entre ces divers principes, afin que son jugement ou sa directive en vue d'une action précise, reflète la prudence et la sagesse nécessaires à sa justification et à son succès. Il va sans dire que là encore cette géopolitique à trois dimensions n'explique pas tout le passé et ne prévoit pas tout l'avenir: il reste encore la dimension supplémentaire de la volonté divine, mystérieuse et imprévisible, qui achève le plan du destin des nations.

* * *

L'organisation des principes à trois dimensions de la géopolitique en vue d'un jugement ou d'une action, peut se faire selon deux types distincts de plans efficaces, que nous appellerons *plans-clos* et *plans-ouverts*. Ces notions exigent une explication.

L'histoire du monde, surtout celle de notre époque, met en relief le concept très important de *force* ou de *pouvoir*, qui s'intègre dans l'expression anglaise *power-politics* qui est particulièrement significative. Trop souvent les politiques nationales relèvent de cette notion de pouvoir, avec des résultats précaires ou répréhensibles qui mettent la paix en danger. C'est que les plans d'action qui en résultent sont essentiellement égoïstes ou impérialistes: même s'ils donnent lieu à quelque bien et s'ils sont excusables en termes des conditions sociales de certains peuples, ils sont en général l'effet d'un mal et ils restent chargés d'éléments explosifs. Ici encore on peut pressentir que leur application reste limitée aux avantages du groupe qui les met en avant: d'où le nom de *plans-clos* que nous proposons de leur donner. Du moment qu'ils utilisent les circonstances normales de l'action de l'État pour s'affirmer, on peut faire appel à la géopolitique pour en expliquer les détails.

La célèbre théorie allemande de l'*espace-vital*, avec ses corollaires suggestifs de la différence entre les puissances riches *(haves)* et les puissances pauvres *(have-nots)* qui ont dominé la pensée politique de la dernière guerre mondiale, n'est en réalité que l'expression d'un plan-clos. Car seul l'Allemagne hitlérienne devait profiter de la mise en mouvement de la théorie de l'espace vital, et cela au détriment de ses voisins en particulier. Il en est de même de la *théorie des frontières* des géopoliticiens de Munich, qui prétend imposer l'identification de la frontière politique avec la frontière culturelle. Il est entendu qu'on peut faire appel à une foule de considérations géographiques et historiques pour appuyer l'application unilatérale de cette double théorie de l'espace vital et des frontières. Mais il est facile de voir que dans cette application, les catégories éthiques sont complètement négligées ou même faussées par les implications de cette double théorie, ce qui rend injuste et néfaste sa mise en pratique. Ainsi par exemple, tout en proposant leurs concepts de l'espace vital et des frontières pour le bénéfice du Reich, les géopoliticiens allemands ne se sont pas demandés ce qui pourrait arriver si d'autres nations voulaient utiliser ces concepts à leur avantage. Un principe n'est bon que s'il a une application universelle. C'est pourquoi les plans-clos ne sauraient servir de modèles pour l'organisation du monde présent ou futur, même si l'histoire a pu les tolérer en raison des circonstances imparfaites qui ont provoqué leur adoption comme un moindre mal.

Par contre les *plans-ouverts* résultent d'une juste interprétation des catégories de la géopolitique et des principes qu'elles permettent. Nous proposons cette expression, parce que ces types d'action admettent la participation active de toute nation consciente de ses droits et de ses obligations: en effet, c'est au moyen de contributions et d'ajustements réciproques et non point égoïstes, que les nations peuvent s'entendre pour atteindre ou préserver collectivement une juste paix. Ainsi la Charte des Nations-Unies est un plan-ouvert en tant qu'il vise le bien commun. Cela n'implique pas que les puissances qui l'acceptent doivent se sacrifier sans retour au profit des autres. Bien au contraire, il s'agit d'utiliser les forces collectives de tous les membres pour protéger l'existence de chacun d'eux et

pour rendre l'agression coûteuse et stérile. Mais on voit aussi que la force n'est pas incompatible avec un plan-ouvert : elle est toujours permissible quand elle est mise au service du droit. Dans toute action résultant d'un plan-ouvert, la géopolitique vient expliquer et renforcer les décisions prises. Cette juste conception de la géopolitique n'a pas été proposée ou soutenue par l'école allemande; et c'est pourquoi la géopolitique a été si mal vue pendant un certain temps par les peuples conscients d'une justice internationale. On avait nettement l'impression que les géopoliticiens allemands n'étaient au service que de plans impérialistes. Capable d'expliquer de tels plans, et mise au service de plans-ouverts, la géopolitique devient légitime et prend alors son vrai sens universel. Ses catégories peuvent alors organiser ou justifier des mesures assurant la survivance de peuples conscients de leurs droits et aussi de leurs obligations.

On a encore un plan-ouvert dans le cas du Plan Marshall, dont les motifs et les applications confirment l'importance et l'efficacité de la géopolitique. En effet, le Plan Marshall repose sur des considérations économiques, politiques et psychologiques qui se fondent dans un acte pratique: la mise à la disposition de certains pays moins fortunés par d'autres qui le sont davantage, de fonds, de matières premières et de fournitures diverses, pour leur permettre de refaire leur industrie ou leur commerce, afin de participer pleinement au progrès international. Nous rappellerons en passant, que plusieurs pays aident les États-Unis à faire réussir le Plan Marshall; et qu'en particulier le Canada participe pour 17% dans les octrois. Il est facile de comprendre qu'en fait la géopolitique intervient souverainement dans la préparation et l'exécution du Plan Marshall, par l'utilisation de toutes ses catégories, et surtout de celles de richesses naturelles et d'économie dans tous leurs aspects.

Nous dirons enfin, qu'avec le Pacte de l'Atlantique nous avons encore un plan-ouvert. Il est entendu qu'à l'heure actuelle ce plan-ouvert est dirigé contre les trublions de la paix. Mais en fait, le Pacte de l'Atlantique disparaîtrait s'il pouvait gagner ces derniers à son idéal pacifique. Déjà on a élargi ses cadres géographiques en y admettant la Grèce et la Turquie comme membres. Qu'est-ce que ces deux pays ont géographiquement à faire avec l'Atlantique ? Rien

du tout, il est vrai. Mais n'oublions pas que le Pacte a été conçu par des puissances de l'Atlantique et qu'il est ouvert à toutes les nations voulant se préserver d'une attaque de l'extérieur, avec des moyens qui ne sont pas prévus ou qui ne sont pas immédiatement efficaces dans la Charte des Nations-Unies. Donc, le Pacte de l'Atlantique n'est pas un plan de combat ou d'imposition d'une volonté collective au détriment d'autrui, mais bien un plan de défense pouvant s'étendre à des éléments susceptibles de contribuer à la paix, même s'ils ne sont géographiquement placés sur les bords de l'Atlantique. Voilà ce qui constitue un plan-ouvert. Ici encore, les catégories de la géopolitique peuvent être mises à contribution pour expliquer l'efficacité stratégique et politique d'un instrument de paix aussi important. Ajoutons que le succès de plans-ouverts comme ceux que nous venons de mentionner, devrait pousser les nations à les substituer peu à peu aux plans-clos. Car la survivance de l'humanité à notre époque de progrès techniques, exige de plus en plus une organisation politique effective ordonnant l'activité des nations dans le sens du bien commun, et non plus dans le sens d'une concentration d'intérêts entre les mains de régimes totalitaires ou de puissances individuelles égoïstes.

* * *

Pour terminer ces considérations sur l'importance et l'intérêt de la géopolitique, nous nous proposons d'analyser brièvement les implications du *concept polaire*, qui intéresse beaucoup le Canada et qui introduit dans notre histoire contemporaine des nouveautés significatives.

Ceux qui ont l'habitude d'étudier leur géographie avec des cartes faites suivant la projection de Mercator, peuvent avoir l'impression que les limites nord des terres sont les confins de la Sibérie du Nord et du Canada. En effet, ce genre de projection selon des parallèles allant vers l'infini ne permet pas d'imaginer la vraie disposition des terres sur les calottes du monde et leurs relations d'accessibilité. Notons que les cartes de Marcator suffisaient bien à l'époque où elles furent inventées, parce que les pays civilisés ne s'étendaient guère au delà des tropiques; et qu'entre ces deux limites géographiques, la différence entre ces méridiens rectilignes et curvilignes n'avait pas de conséquences critiques. Mais avec les découvertes géographi-

ques et les progrès techniques de notre époque, l'utilisation de telles cartes est fort restreinte. En fait, on ne va pas vers l'infini, lorsqu'on dépasse les confins septentrionaux de la Sibérie ou du Canada; en raison de la rotondité de la terre, on atteint la Sibérie en partant du Canada et on arrive au Canada en partant de la Sibérie. Pour se rendre bien compte de ces relations géographiques réelles, il faut se servir de cartes centrées sur le pôle Nord: on se rend compte alors que la calotte arctique a un pourtour composé du Canada, de l'Alaska, de la Russie et enfin du nord des pays scandinaves et du Groenland. Tout cela fait un petit monde, dont l'importance échappait certainement aux meilleurs esprits des temps modernes; car jusqu'à notre siècle, toutes ces vastes régions formaient un monde inconnu, dont l'utilité se voyait éliminée par les grandes neiges que l'on croyait être leurs seuls ornements.

A l'heure actuelle, l'intensité des explorations polaires, les essais d'exploitation économiques des régions du nord, et enfin les merveilleuses conquêtes de l'aviation, ont fait du pôle un centre de rencontre d'intérêts divergents et de tensions correspondantes. On se rend compte de plus en plus de l'importance de cette région désertique, qui peut avoir demain une influence décisive dans l'évolution de certaines nations. En étudiant de près une carte centrée sur le pôle Nord, on remarque que le Canada se trouve placé entre les États-Unis et la Russie. Supposons pour un moment qu'il y ait un conflit entre ces deux pays: son développement ne serait total qu'à travers le Canada. S'il est vrai qu'au point de vue militaire immédiat l'Europe serait le premier champ de bataille dans une guerre future, la décision du conflit pourrait fort bien exiger un accrochage direct entre la Russie et les États-Unis, ce qui n'est possible qu'à travers le Canada, en passant soit par le pôle soit par l'Alaska qui n'est séparé que d'une quarantaine de kilomètres de la Sibérie orientale.

Ces possibilités sont si réelles, que les Américains dépensent des sommes extraordinaires pour établir en Alaska des bases navales et aériennes, des garnisons et des postes de radar. Pendant ces trois dernières années, les régions arctiques virent des manœuvres communes entre Canadiens et Américains. Comme ces derniers devaient traverser le Canada et s'y installer, le gouvernement d'Ottawa fit

passer des lois spéciales à cet effet. Le thème des dernières manœuvres était de contenir une invasion de l'Alaska venant de l'autre côté du détroit de Behring, jusqu'à ce qu'on puisse organiser aux États-Unis et au Canada une contre-offensive de grande envergure. Il fallait étudier en même temps l'utilisation des uniformes et de l'équipement nécessaires à nos hommes, le genre d'essence à employer pour les avions, le genre de graisse à utiliser pour les fusils et les mitrailleuses, le genre de médicaments et le genre de nourriture convenant à ces températures, et ainsi de suite. Même en ce moment des commissions travaillent constamment pour trouver les meilleures solutions à ces problèmes complexes.

En développant davantage les possibilités de l'Arctique, nous voyons que si des avions ennemis veulent essayer de détruire les centres importants du Canada et des États-Unis, ils devront passer surtout par le pôle Nord parce qu'une guerre future sera en grande partie une guerre de bombardement, et que la route polaire est la plus courte pour les uns et les autres: il y a environ 4.000 milles entre les rives nord de la Russie et les États-Unis à travers le pôle; tandis que la route par l'Europe et l'Atlantique dépasse 7.000 milles. C'est pourquoi Washington et Ottawa ont établi toute une série de postes de radar depuis le Groenland jusqu'à l'Alaska. Mais pour le Canada, les territoires du nord sont tellement vastes qu'il est impossible à nos quatorze millions d'habitants de trouver assez de fonds pour établir une maille serrée de radars. Il y a donc beaucoup de trous entre ces postes de radar; et comme ces trous sont naturellement des secrets d'État, il est possible que l'espionnage soviétique cherche à les localiser.

Plusieurs pensent que l'inexistence de centres importants dans le nord canadien, rend problématique une invasion polaire du Canada par des troupes étrangères. Mais on devrait craindre que des bombardements par avions et des raids de troupes aéroportées ne fassent beaucoup de dégâts aussi bien au Canada qu'aux États-Unis. C'est pour faire face à de tels risques, que des commissions canado-américaines existent pour organiser la défense civile des deux pays. Pour cela il est évident que les plans conçus sont en fonction des conditions géographiques, économiques et politiques des deux pays

et des nécessités imposées par leur voisinage. Même dans toutes ces questions, les catégories de la géopolitique doivent intervenir pour raffermir au maximum les conditions de survivance des deux pays et l'efficacité de leur action de bien dans le monde.

* * *

Les considérations que nous avons présentées sur l'esprit et les fondements de la géopolitique, nous paraissent suffisamment convaincantes pour justifier la reconnaissance de cette science comme ayant une valeur humaniste par elle-même et une valeur pratique pour ses multiples applications actuelles. D'ailleurs, c'est ce qui explique l'intérêt croissant que les institutions académiques portent à cette discipline. De nombreux ouvrages apparaissent dans les deux continents, sur des questions relevant directement de la géopolitique; et dans plusieurs universités, cette discipline s'enseigne pour ses mérites propres. Ajoutons que le diplomate et le stratège lui donnent une attention de plus en plus significative. Aussi est-il utile et nécessaire que ceux qui s'intéressent directement à cette science s'empressent de la situer dans son vrai cadre et de lui donner ses vrais fondements, afin que la géopolitique humaniste puisse ainsi contribuer aux œuvres de bien, qui doivent être la préoccupation constante des autorités souveraines travaillant à faire régner dans le monde la justice et la paix.

Thomas GREENWOOD,
professeur à l'Université de Montréal.

# *Le ministère missionnaire, moyen de perfection religieuse*

---

Le présent travail fut préparé à l'occasion du Congrès des Religieux (Rome, 26 novembre au 8 décembre 1950). Il a pour but de faire voir comment le ministère missionnaire, s'il est bien compris, offre au religieux qui s'y livre, un moyen puissant d'atteindre son propre idéal de perfection spirituelle.

Du point de vue historique, le temps semble définitivement passé où le religieux devait revendiquer son droit au ministère apostolique, et plus spécialement au ministère missionnaire. Encore au XVII^e siècle pourtant, nous voyons un Thomas de Jésus s'attarder à exposer le bien-fondé de ce droit [1]. Mais aujourd'hui si nous contemplons le vaste champ du monde missionnaire, nous y trouvons partout et en très grand nombre des religieux qui se dévouent avec un succès marqué à cette œuvre sainte entre toutes; et c'est là peut-être la réponse la plus éloquente aux hésitations d'autrefois.

### *Apostolat missionnaire et perfection religieuse.*

Cependant un problème se pose encore chez plusieurs, celui des relations concrètes entre l'obligation première du religieux, celle de tendre à la perfection, et les charges de son ministère apostolique. Le religieux est dans un état officiel, un état canonique de tendance à la perfection. Il s'engage publiquement par cet état à la pratique des conseils évangéliques, au moyen des trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Il y a donc pour lui une obligation stricte de tendre à la perfection, et cette obligation constitue le fond même de son devoir d'état. « Non, nous assure Bossuet, je ne crois point, et ce n'est point mon opinion, qu'un religieux se sauve quand il n'est point

[1] Voir Thomas a Jesu, *De procuranda salute omnium gentium*, novissima editio, Roma Collegio Internazionale S. Teresa, 1940, p. 99-164.

dans la résolution de tendre à cette perfection, quand il n'y aspire point, et qu'il n'y veut point travailler[2]. »

Mais d'autre part le ministère apostolique n'est pas ordonné d'abord à la sanctification de celui qui l'exerce, mais au bien spirituel de la personne évangélisée. Est-ce qu'alors ce ministère ne viendra pas ronger peu à peu, dans l'âme religieuse, la tendance à la perfection ? Nous devons répondre que non, car, de soi, l'apostolat constitue pour le missionnaire mandaté, qu'il soit religieux ou séculier, un moyen de progrès spirituel, en même temps que pour la personne évangélisée un véhicule de grâces.

Mais pour qu'il en soit ainsi — et c'est là le point important, — le religieux doit rester « religieux » même dans son ministère apostolique, il doit tendre à la perfection partout et toujours. Cette obligation ne le quitte jamais. Le désir de la sainteté doit l'accompagner dans ses voyages comme dans sa cellule, au dispensaire comme à l'autel.

En recevant la vocation missionnaire, il a dû, en raison même de son état religieux, désirer de toute son âme la sainteté intérieure correspondante à sa vocation. Peut-être n'a-t-il pas saisi parfaitement alors tout ce que cela signifiait ? Mais peu à peu, avec les jours et les mois, avec la pratique du ministère, s'il est généreux dans l'accomplissement des obligations qu'il connaît, l'appel intérieur se précisera et deviendra de plus en plus pressant.

Au début, il se sentait dans la disposition de faire le plus parfaitement possible tout ce qui est requis pour bien accomplir son travail apostolique. Maintenant qu'il a vécu quelques années en mission, l'expérience a concrétisé son désir. Il sent de plus en plus que, pour être efficace, son ministère doit s'identifier toujours davantage à celui de Jésus-Christ, que cette identification du travail apostolique exige d'abord l'identification des personnes, et qu'en conséquence, son moi propre doit disparaître, doit se perdre dans celui du Christ.

[2] Bossuet, *Œuvres oratoires*, édition critique revue par Ch. Urbain et E. Levesque, Lille, Desclée, De Brouwer et Cie, 1923, t. VI, *Quatrième exhortation aux Ursulines de Meaux*, p. 265.

« Faire tout ce qui est requis pour bien accomplir son travail apostolique » signifie maintenant « faire vivre et laisser vivre en soi toujours plus profondément le Christ rédempteur ».

On le voit, l'apostolat missionnaire n'a pas émoussé le désir de la perfection, il l'a plutôt intensifié et précisé. Le religieux missionnaire désire maintenant de toute son âme l'union parfaite au Christ rédempteur et l'entière possession de son esprit par l'esprit apostolique de Jésus-Christ.

*Éléments essentiels à toute perfection.*

Le but, c'est donc l'union très intime au Christ rédempteur. Et cela veut dire deux choses absolument essentielles: mourir à soi-même et laisser vivre en soi le Saint-Esprit, ou l'Esprit apostolique de Jésus-Christ.

Si le religieux missionnaire ne veut pas restreindre ses horizons spirituels, mais avancer librement vers les hauteurs, comme son état propre l'y invite, il doit, dans tous les actes quotidiens qu'il accomplit, voir beaucoup plus grand qu'eux-mêmes: ils sont pour lui des occasions providentielles de cette mort intérieure et de cette intensification de la vie du Christ en son âme. Rien n'est banal de ce qui lui arrive ou de ce qui l'entoure. « Tout est grâce », comme disait sainte Thérèse de Lisieux [3].

Chaque événement peut donc être l'occasion d'un acte de vertu: il y a des vertus pour toutes les circonstances de nos vies. Mais en même temps et au-dessus de cela, chaque événement est une occasion de mort à soi-même et de progrès dans l'union au Christ.

Devant un acte d'obéissance par exemple, il faut voir la *ratio præcepti,* le motif formel du commandement, mais il faut voir surtout la mort à soi, le détachement du jugement propre inclus dans ce commandement, et l'accepter avec grande générosité comme moyen d'union au Christ.

Si, au contraire, l'âme religieuse donne trop d'importance à chacune des vertus prise en particulier, elle risque fort d'être dispersée et de ne pas avancer beaucoup. Elle se distrait de l'essentiel, car

[3] Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Novissima Verba,* entretien du 5 juin 1897, Office central de Lisieux.

l'essentiel ce n'est ni d'être patient, ni d'être humble, ni d'être pauvre, . . . mais bien d'être uni intérieurement à Jésus-Christ et de se laisser conduire par son Esprit. Et une seule chose est nécessaire à cette fin: être entièrement mort à soi-même, en suite de quoi l'Esprit du Christ opère librement en nous. « Ce sont là, affirme le P. Louis Lallemant, s.j., les deux pôles de toute la spiritualité: la purgation du cœur [ ou renoncement entier à soi-même ] et la direction du Saint-Esprit [4]. »

Le premier élément constitue en un sens notre part dans l'œuvre de la sanctification. Mais rechercher le détachement et la mort intérieure sans autre but ne serait pas chrétien. Si nous mourons avec le Christ, comme dit souvent saint Paul, ce n'est pas pour en rester là, mais pour devenir « une créature nouvelle » dans le Christ. Ainsi la mort enlève les obstacles, et c'est le premier élément; mais elle est tout orientée vers une forme de vie supérieure: l'épanouissement de la vie du Christ en nous, et c'est le second élément. Cet élément positif, cela va sans dire, dépend d'abord du bon vouloir divin, mais il reste qu'il s'épanouit dans la mesure où l'âme est fidèle à se libérer de ses imperfections, et cette libération, véritable ascèse chrétienne, s'accomplit dans et par la pratique des vertus.

Ici nous sommes au cœur même de notre sujet. *L'apostolat missionnaire, par la pratique des vertus qu'il exige, est, pour le religieux, une occasion très efficace de mort à soi-même, et en retour, la mort à soi, obtenue par cette pratique des vertus, est un moyen apostolique des plus puissants,* puisque, en même temps qu'elle purifie l'âme et la dispose à la réception de l'Esprit apostolique infus, elle l'unit au Christ et la fait participer au mystère rédempteur de ses souffrances et de sa mort.

### *Valeur ascétique des vertus théologales.*

Les vertus théologales, nous dit saint Thomas [5], ont Dieu pour objet immédiat. La foi, dans l'intelligence, adhère à Dieu, Vérité première; l'espérance, dans la volonté (ou dans la mémoire, selon

[4] Louis LALLEMANT, s.j., *La Doctrine spirituelle,* nouvelle édition, Paris, Gabalda, 1930, p. 181-182.

[5] *Summa Theol.,* I$^{a}$-II$^{a}$, 62, 1.

le langage mystique), tend vers Dieu, souverain Bien; et la charité, dans la volonté, nous unit à Dieu comme à notre Ami.

Ce sont là les trois colonnes de tout édifice spirituel. Ces vertus nous centrent sur Dieu, et plus l'âme veut avancer dans le chemin de la perfection — comme c'est le premier devoir du religieux, — plus elle se doit de les développer en elle. Autrement elle construit sur le sable.

La valeur « mortifiante », la valeur ascétique de ces trois vertus n'est plus à démontrer. Saint Jean de la Croix, aussi bien dans *La Nuit obscure* que dans *La Montée du Carmel,* fonde sur elles toute la purification intime des facultés supérieures.

> La foi [ enseigne-t-il ] vide et obscurcit l'entendement, n'y laissant aucune connaissance naturelle et par là le prépare à l'union avec la Sagesse divine. L'espérance agit de même sur la mémoire, la séparant de toute possession de créature, parce que, comme le dit saint Paul, l'espérance se rapporte à ce que l'on ne possède pas: *Spes autem quæ videtur non est spes* (*Rom.*, 8, 24). Ainsi elle écarte de la mémoire ce qui peut se posséder en cette vie et la place dans ce qu'elle espère. L'espérance en Dieu, seule capable de priver la mémoire de tout ce qu'elle possède, la dispose par là à s'unir à lui. De même façon la charité purifie la volonté de ses affections et appétits et de tout ce qui n'est pas Dieu, pour tout rapporter à lui; et il se fait ainsi que cette vertu dispose la puissance correspondante et l'unit à Dieu par l'amour.
>
> L'office propre des trois vertus théologales est donc de séparer l'âme de tout ce qui est moins que Dieu, et par cela même elles travaillent à unir l'âme avec Dieu. De là vient que si sur cette route on ne porte pas la livrée de ces trois vertus, il est impossible d'atteindre l'union parfaite d'amour avec Dieu [6].

Ainsi dans la vie contemplative, la purification de l'intelligence et de la volonté s'accomplit par le travail des vertus théologales. Il en sera de même substantiellement dans la vie apostolique, depuis ses premiers degrés jusqu'à ses états les plus hauts. La pratique parfaite de la foi, de l'espérance et de la charité n'exigera pas un détachement moins grand de la part de l'apôtre, et dans la vie apostolique, que n'en exige cette même pratique de la part du contemplatif dans un cloître. La différence viendra des circonstances et des modalités peut-être, mais nous n'avons aucune raison de croire que l'apôtre, que le religieux missionnaire est appelé à une sainteté moindre que le contemplatif.

[6] Saint Jean de la Croix, *La Nuit obscure*, trad. Hoornaert, Montréal, Granger Frères, Tome III des *Œuvres spirituelles* du saint, p. 130.

*La foi et l'apostolat missionnaire.*

La foi est la première des vertus théologales. Elle consiste à adhérer fermement par son intelligence à tout ce que l'Église catholique croit et enseigne, parce que c'est Dieu qui l'a dit et qu'il est la Vérité même.

L'essentiel ici est d'adhérer fermement sans voir clair. Telle est la nuit de la foi: ne pas voir du tout que les choses s'arrangent et comment elles s'arrangent, mais en être absolument certain parce que Dieu l'a dit.

Or, cet acte, le missionnaire se trouve dans l'occasion de le renouveler quotidiennement et plusieurs fois par jour. A l'origine même de sa vocation apostolique, il faut qu'il y ait un acte de foi profonde en l'efficacité du mystère rédempteur du Christ. Dans la suite l'intensité de son zèle dépendra, pour une bonne part aussi, de sa constance à croire fermement en cette efficacité.

Les obstacles, en effet, se multiplieront sous ses pieds. Ce sera par exemple l'absolue indifférence sur les questions religieuses, de la part des gens qu'il veut convertir; ou encore, ce sera le traditionalisme religieux lui-même de tel peuple non chrétien, si fort et si ancré dans son âme, qu'il pourrait, si possible, le faire douter de sa propre foi; plus souvent, ce sera le fait même de croire en l'Église, en la grâce d'état de ses chefs légitimes et en l'opportunité des méthodes apostoliques qu'elle impose.

Et maintenant, si le missionnaire est fidèle et si Dieu veut le conduire à une sainteté très haute, il ne permettra peut-être pas qu'il subisse des tentations contre sa propre existence — comme c'est ordinairement le cas dans la vie contemplative, — mais il pourra très bien permettre que le missionnaire se trouve dans une situation analogue à celle d'Abraham, aussi contradictoire apparemment et qui exigera une foi aussi pure.

Abraham avait reçu la promesse divine l'assurant qu'il serait « père d'une multitude de nations [7] » et que « Sara lui enfanterait un fils, Isaac [8] ». Déjà nous trouvons là une image de la paternité spirituelle propre à la vie apostolique. Mais voici l'épreuve. Quand

[7] Gen. 17, 4 et 15, 1-6.
[8] Gen. 17, 19.

Isaac eut grandi, Dieu dit à Abraham: « Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, et va-t'en au pays de Moria, et là offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je t'indiquerai [9]. »

Ne semble-t-il pas que Dieu soit inconstant avec lui-même, ou qu'il ait oublié sa promesse ? Il a promis, en effet, de rendre Abraham « père d'une multitude de nations », et c'est pourquoi il lui a donné miraculeusement un fils. Et voici que maintenant il exige d'Abraham qu'il sacrifie ce fils, son unique, et le seul moyen pour lui de devenir père d'un peuple nombreux.

Nous connaissons la fin de l'histoire. Elle valut au patriarche le titre sublime de « père des croyants ». Il ne discuta pas avec Dieu, ne douta pas non plus de sa promesse, mais obéit humblement, dans la nuit, sans comprendre comment elle pourrait s'accomplir.

Eh bien, dans la vie apostolique, les épreuves de ce genre, faisant appel à une foi héroïque, ne manquent pas. Parfois le missionnaire éprouvera cette pénible impression que Dieu, en même temps qu'il lui demande de travailler à la conversion de tel peuple, semble disposer tous les événements contre lui-même et en faveur des ennemis de la religion. Une chapelle ne sera pas si tôt construite qu'elle sera consumée par les flammes, les premiers convertis, sur qui le missionnaire fondait toutes ses espérances, ou bien seront emportés par la mort ou peut-être même apostasieront, . . . tandis qu'à côté de la mission catholique, le sorcier ou le prédicant sembleront faire des merveilles dans leur travail religieux.

C'est alors vraiment que le religieux missionnaire devra exercer sa foi et accepter de se dévouer généreusement, sans voir clair, mais confiant en la parole divine. Peut-être, à certaines heures plus lourdes, éprouvera-t-il la tentation des disciples; il osera demander un signe du ciel pour féconder son travail, comme si le mandat reçu de l'autorité légitime n'y suffisait pas, heureux encore s'il ne va pas jusqu'à souhaiter, comme Jacques et Jean, que « le feu du ciel descende et consume » ceux qui refusent d'être dociles à sa voix [10].

Mais non ! pour le missionnaire authentique, qui sait de quel esprit il est [11], la vraie réponse n'est pas là. Elle se trouve précisé-

9 Gen. 22, 2.
10 Luc. 9, 54.
11 Voir Luc. 9, 55-56, selon le texte de la Vulgate.

ment dans cette nuit de la foi, dans cette purification de son être par le feu de la foi. Dieu lui offre une occasion exceptionnelle de mourir à lui-même et de se fixer définitivement sur l'essentiel dans la vie apostolique. Qu'il se renouvelle donc dans son adhésion au mystère rédempteur du Christ, qu'il croie fermement que Dieu veut le salut de tous les hommes, même de ceux qui lui sont confiés, mais qu'il croit aussi que c'est par la croix, par la mort du Christ en croix, et de lui avec le Christ, que ces âmes seront d'abord sauvées. Il n'est pas nécessaire qu'il voie clair, il lui est même préférable alors de ne pas voir clair; mais il faut qu'il adhère fermement à ces vérités, plus fermement encore que s'il les voyait, et qu'il agisse en conséquence, sans jamais se troubler, quoi qu'il arrive. Alors vraiment il possédera la foi parfaite de l'apôtre, et en même temps, les épreuves de sa foi lui serviront de moyen apostolique très efficace.

***L'espérance et l'apostolat missionnaire.***

Après la foi vient l'espérance, « cette petite fille qui n'a l'air de rien du tout, comme dit Péguy, mais qui étonne tant le bon Dieu [12] ». Par cette vertu, l'âme chrétienne, appuyée sur les promesses de Dieu et les mérites du Christ, possède la ferme confiance que Dieu lui fera la grâce de vivre dans son amitié sur terre et d'obtenir par ce moyen la vie éternelle. C'est donc là une vertu de la volonté, qui la fait tendre vers Dieu comme objet de béatitude, non encore atteint et difficile à atteindre, et qui requiert, pour être atteint, qu'elle mette toute sa confiance dans la miséricorde divine et les mérites de Jésus-Christ.

Dans la foi, l'essentiel pour l'intelligence était d'*adhérer à une vérité sans voir clair;* pour l'espérance, l'essentiel ce sera dans la volonté de *conserver une ferme confiance, alors qu'humainement tout semblerait crouler.* Il y a donc encore ici une véritable nuit de l'espérance. À ce propos la formule de saint Paul est remarquable; il l'a prononcée encore au sujet d'Abraham: « *In spem contra spem credidit:* Espérant contre toute espérance, il crut, en sorte qu'il devint le père d'un grand nombre de nations, selon ce qui lui avait été dit: *Telle sera ta postérité.* Et, inébranlable dans sa foi, il ne

12 Charles Péguy, *Prières*, Paris, Gallimard, 21e édit., p. 49-50.

considéra pas que son corps était déjà éteint, puisqu'il avait près de cent ans, ni que le sein de Sara était épuisé. Devant la promesse de Dieu, il n'eut ni hésitation ni défiance; mais puisant sa force dans la foi, il rendit gloire à Dieu, pleinement convaincu qu'il saura accomplir la promesse qu'il a faite [13]. »

Cette vertu, tout comme la foi et la charité, est fondamentale et son rôle est immense dans la vie missionnaire. Elle y revêt toutefois un caractère particulier, car ordinairement, pour l'apôtre, ce ne sera pas le salut personnel qui entrera en jeu, mais celui du prochain.

L'amour apostolique est un amour d'amitié. Il nous fait considérer le prochain, l'indigène qui nous est confié, comme un autre nous-même, et, en conséquence, nous fait désirer son salut éternel comme s'il s'agissait de notre propre salut. C'est pourquoi l'espérance théologale pratiquée par le missionnaire s'attachera tout autant au salut du prochain qu'à son propre salut; ce sera la ferme confiance que Dieu accordera, en vertu de sa miséricorde et des mérites du Christ, aux âmes dont il est chargé, la grâce de vivre dans son amitié sur terre et d'obtenir par là la vie éternelle.

Et l'essentiel, ce sera de conserver une confiance d'autant plus forte que les moyens humains, les raisons humaines d'espérer seront moindres. Car le véritable apôtre espère cette grâce, non pas du fait de la bonne organisation matérielle de sa mission, ou de ses qualités personnelles, ou de l'influence de ses amis, mais bien de la miséricorde divine et des mérites du Christ.

Faut-il dire maintenant que les occasions seront nombreuses et souvent héroïques de pratiquer cette espérance dans la vie missionnaire. Nous pourrions rappeler tous les exemples déjà cités à propos de la foi et ils vaudraient encore ici. Mais en voici quelques autres.

Considérons un missionnaire qui peine depuis dix ou vingt ans dans un poste éloigné et qui n'a jamais fait un seul baptême d'adulte, qui voit ses différents essais aussi infructueux les uns que les autres, qui se sent méprisé du ministre protestant et des employés gouvernementaux et considéré comme un très pauvre homme sans argent ni talent par les indigènes. Est-ce qu'il n'a pas quotidiennement,

[13] Rom. 4, 18-21.

ce missionnaire, des occasions nombreuses de faire des actes de pure espérance apostolique ? Les raisons humaines d'espérer la conversion de son peuple lui manquent. Il n'a rien pour lui apparemment et tout semble contre lui. Il ne lui reste donc plus qu'à se jeter en Dieu, mettant sa confiance uniquement dans les mérites du Christ et la miséricorde divine et continuant d'espérer — c'est le cas de le dire — contre toute espérance [14].

De tels exemples, nous en trouvons à presque toutes les pages des annales historiques des congrégations religieuses missionnaires.

Que Dieu maintenant veuille conduire l'apôtre dans les profondeurs de la vie mystique, il utilisera encore ces épreuves de l'espérance apostolique. Il les intensifiera et permettra les grandes tentations de désespoir, non pas tant sur le salut personnel que sur celui des âmes dont il a charge. Le missionnaire aura l'impression qu'à cause des péchés de son peuple, ou peut-être même de ses propres péchés, Dieu a définitivement abandonné son troupeau et qu'il est voué à l'enfer. Comme Moïse, il sentira la colère de Dieu s'embraser contre lui et être disposée à le détruire [15].

La réponse de l'âme à semblable épreuve, ce sera encore l'acceptation intérieure: accepter de se sentir tout à fait impuissante et continuer à espérer de plus belle, avec une fermeté plus grande encore, si possible, contre toute espérance. Car le mot de Jésus, il vaut dans la vie apostolique plus que partout ailleurs: « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde [16]. »

### *La charité et l'apostolat missionnaire.*

Saint Thomas définit la charité « une certaine amitié de l'homme avec Dieu [17] ». Et ailleurs il précise: ou bien avec Dieu en lui-même, et c'est la charité divine, ou bien avec Dieu dans le prochain, et c'est la charité fraternelle [18].

On voit immédiatement quelle entière désappropriation de soi exige la charité parfaite, car qui dit « amour d'amitié » dit extase de soi-

[14] Rom. 4, 18. C'est là du reste la devise d'un évêque missionnaire du Grand Nord, Mgr Martin Lajeunesse, o.m.i., vicaire apostolique du Keewatin.
[15] Ex. 32, 7-10.
[16] Joa. 16, 33.
[17] *Summa Theol.*, IIa-IIae, 23, 1.
[18] Voir *Summa Theol.*, IIa-IIae, 25, 1.

même, perte de soi-même dans l'autre. Et pour ce qui est de l'amour de Dieu, cette mort est d'autant plus cruelle que Dieu semble se retirer dans la mesure même où l'âme se détache de soi. « Il veut qu'on détruise, qu'on ravage, qu'on anéantisse tout ce qui n'est pas lui, écrit Bossuet, et pour ce qui est de lui-même, il se cache cependant et ne donne presque point de prise sur lui-même [19]. »

Mais la plupart du temps, cette purification et cette mort à soi s'accompliront chez le missionnaire dans l'ordre même de l'amour qu'il porte aux âmes, car l'apostolat — nous ne devons jamais l'oublier — se définit formellement: un acte de charité fraternelle ayant pour objet propre la conversion ou le progrès spirituel du prochain. Or, la charité fraternelle est extrêmement mortifiante, et peut-être davantage encore dans la vie missionnaire que partout ailleurs.

On peut prêcher beaucoup et exercer extérieurement le ministère apostolique de façon très intense, sans la posséder vraiment. Le prophète Jonas dans l'Ancien Testament, qui se désolait parce que le peuple de Ninive n'avait pas été anéanti selon la prédiction faite par lui, en est une illustration bien vive [20]. Et pourquoi se désolait-il ? Parce qu'il aimait plus sa propre personne que le peuple à qui il avait prêché. C'est du reste le cas déjà mentionné des apôtres Jacques et Jean en Samarie. Eux non plus ne sont pas morts à eux-mêmes, ils ne possèdent pas la vraie charité apostolique et Jésus ne manque pas de le leur faire remarquer en leur disant qu' « ils ne savent pas de quel esprit ils sont [21] ».

Et quel doit être cet esprit ? Saint Paul nous l'enseigne: « Pour moi, bien volontiers je dépenserai et je me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes, *dussé-je, en vous aimant davantage, être moins aimé de vous* [22]. »

Le missionnaire doit aimer beaucoup les âmes qu'il évangélise, mais pourtant, si ces âmes sont généreuses et répondent à son amour, il n'a pas le droit de se les attacher. Ces âmes sont au Christ et non pas à lui-même. Il n'est qu'un instrument entre les mains du

19 Bossuet, *Œuvres oratoires*, t. IV, *Sermon sur l'Assomption de la Sainte Vierge*, p. 504.

20 Jonas 4, 1-3.

21 Luc. 9, 55-56, selon le texte de la Vulgate.

22 II Cor. 12, 15.

Christ et plus il veut être utile aux âmes, plus il veut les aider et les voir progresser spirituellement, plus il doit s'effacer lui-même. Et c'est peut-être là le renoncement le plus dur de l'apôtre. Sa vocation est une vocation de solitude, de solitude intérieure très profonde. L'exemple de saint Jean-Baptiste est à méditer beaucoup dans la vie apostolique. Ses disciples se rendaient bien compte que les foules s'éloignaient de lui pour s'attacher à Jésus; ils vinrent s'en plaindre au Précurseur. Voici la réponse de Jean:

> Un homme ne peut prendre que ce qui lui a été donné du ciel. Vous-mêmes m'êtes témoins que j'ai dit: « *Je ne suis pas le Christ* », mais: « J'ai été envoyé devant lui ». Celui qui a l'épouse est époux; mais l'ami de l'époux, qui se tient là et qui l'entend, est ravi de joie à la voix de l'époux. Cette joie donc, qui est la mienne, est pleinement réalisée. *Il faut que lui croisse et que moi je diminue* [23].

Telle est la vraie charité apostolique, vertu qui vide l'âme entièrement d'elle-même ! Nous ne sommes pas le Christ, et par conséquent, pour ne pas nuire aux âmes au lieu de les aider, nous n'avons pas le droit de nous les attacher.

Plus souvent peut-être le missionnaire n'aura même pas la joie d'éprouver cette tentation. Les âmes ne répondront pas à son zèle. Il se sentira seul, affreusement seul. Il ira, comme un Mgr Pascal, o.m.i., missionnaire du Grand Nord, « se prosterner dans sa petite chapelle, et là, la tête appuyée sur l'autel, absolument seul avec Jésus, il lui parlera comme un ami avec son ami, il lui confiera ses troubles, ses lassitudes, ses tristesses [24] . . . »

Le bon Dieu répondra-t-il ? Peut-être. Mais peut-être aussi, pour sanctifier davantage son missionnaire, pour purifier sa charité, pour le rendre plus semblable à Jésus au jardin de l'agonie, il ne dira rien. Et alors ce sera la charité à l'état pur, sans aucune consolation.

Enfin, au nom de cette même charité apostolique, Dieu pourra lui demander davantage encore, il pourra lui demander jusqu'au sacrifice de sa propre vie. Ce fut le cas de Jésus, mourant sur la croix et priant pour ses bourreaux: « Pardonnez-leur, Seigneur, car ils ne savent pas ce qu'ils font [25]. » Ce fut le cas de saint Étienne,

[23] Joa. 3, 27-30.

[24] Cité dans Duchaussois, o.m.i., *Aux Glaces polaires*, Lyon, Œuvre apostolique de Marie-Immaculée, p. 255.

[25] Luc. 23, 34.

intercédant pour ceux qui le lapidaient: « Seigneur, ne leur imputez pas ce péché [26]. » Ce fut le cas aussi de l'héroïque Théophane Vénard, déclarant avant de mourir: « Si l'Annam me tue, je verserai mon sang avec joie pour l'Annam [27]. » Et c'est le cas d'un grand nombre de missionnaires que leur désir de perfection a conduit jusqu'au sublime sommet du martyre.

N'est-ce pas là la charité apostolique parfaite, celle qui entraîne avec elle non seulement la mort intérieure, mais encore la mort physique ? « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime », selon le mot de Jésus [28]. C'est certainement dans la vie missionnaire que le religieux aura le plus de chance de réaliser cette parole du Christ.

### *Vertus morales et conseils évangéliques dans l'apostolat missionnaire.*

L'apostolat missionnaire est donc très propice à la pratique des vertus théologales et il offre par là, à l'apôtre, spécialement au religieux obligé de tendre à la perfection, l'occasion providentielle de mourir de plus en plus à lui-même pour s'ouvrir à l'activité bienfaisante de l'Esprit apostolique du Christ. Le même apostolat n'est pas moins propice à la pratique des vertus morales et des conseils évangéliques.

Ces vertus comme ces conseils n'ont pas Dieu pour objet immédiat. Ils concernent plus directement les biens créés et ont pour but de régler les relations de l'âme avec ces biens, de préserver l'âme de l'attache à ces biens pour lui permettre de demeurer fixée sur Dieu. En somme, leur pratique est ordonnée à celle des vertus théologales.

Nous n'avons ni le temps ni l'espace pour en faire ici une étude détaillée. Voyons seulement, et de façon très rapide, comment la pauvreté, la chasteté et l'obéissance, ordinairement objets de vœux dans la vie religieuse, trouveront en pays de mission des occasions multiples et parfois héroïques de s'exercer.

Le religieux missionnaire vit de l'aumône des pauvres gens. Souvent les commodités de la vie moderne lui manquent. Il doit

[26] Act. 7, 60.
[27] Voir chan. Francis Trochu, *Le Bienheureux Théophane Vénard*, Paris, Emmanuel Vitte, [ 1929 ], p. 440.
[28] Joa. 15, 13.

quêter pour l'entretien et le développement de sa mission. L'argent qu'il acquiert ne lui appartient pas; il appartient ou bien à sa Famille religieuse, ou bien, plus souvent encore, à l'Église missionnaire dans laquelle il travaille [29]. S'il le veut, il peut donc pratiquer le détachement le plus absolu.

> Je n'ai jamais, pour ma part, [ confiait Mgr Grandin, o.m.i., un autre évêque du Grand Nord ], acheté un ornement épiscopal: bien qu'en maintes circonstances on m'ait donné de l'argent pour mon usage particulier, cet argent a toujours passé à la caisse des missions. Ce n'a été qu'après vingt-cinq ans d'épiscopat que j'ai eu tout ce qui est absolument requis pour officier pontificalement, et je ne l'aurais pas encore, si on ne me l'avait donné [30].

Une chasteté solide est demandée au missionnaire, et les circonstances concrètes exigeront qu'il s'y affermisse toujours davantage. Il y a souvent moins de pudeur et de retenue dans son nouveau milieu, le climat est assez différent, il énerve le corps et fréquemment, ajouté à la solitude, il aiguise la sensibilité. Dans ses relations, surtout avec les Blancs, le missionnaire rencontre presque toujours les mêmes visages; des affections trop naturelles peuvent se lier facilement [31], etc. Autant d'occasions de lutte parfois très dure, qui l'ancreront toujours plus dans la chasteté parfaite !

L'obéissance apportera aussi ses difficultés spéciales et son ascèse: soumission parfaite à la double autorité ecclésiastique et religieuse [32], renoncement à ses propres vues dans le travail apostolique pour embrasser avec empressement celles de l'Église et du plus humble de ses supérieurs, renoncement même à un amour mal entendu de sa propre famille religieuse au détriment du bien général de l'Église. Le but même de la mission, la fondation d'une Église indigène, exige tous ces renoncements.

Parfois peut-être le religieux missionnaire verra ceci comme dans un songe: les œuvres indigènes, le clergé indigène, les Instituts religieux indigènes . . . semblant s'élever comme les adversaires de son propre

[29] Selon les directives de l'instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande du 8 décembre 1929 (*AAS*, 22 (1930), p. 111-115) et des Règles propres à chaque institut religieux.

[30] Cité dans Mgr M. Lajeunesse, o.m.i., *Directives missionnaires*, Le Pas, Evêché, 1942, p. 184.

[31] Voir par exemple sur ce point pour l'Afrique: Jean Roussel, *Déontologie coloniale*, Louvain, Edit. Universitas, 1949, p. 278-279.

[32] Telle que demandée par l'instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande du 8 décembre 1929.

Institut et de ses propres œuvres, de nombreuses paroisses et organisations passant peu à peu aux mains des indigènes, de belles vocations qui pourraient fleurir dans sa propre Congrégation s'épanouissant ailleurs . . .

Alors il sentira que la vocation missionnaire demande de lui le renoncement total, renoncement de l'intelligence pour accepter de voir le bien qui se trouve chez l'indigène, renoncement du cœur pour accepter de n'être lui-même qu'un pauvre instrument au service du Christ et de la jeune Église qu'il veut voir grandir, même au prix de son propre effacement et de sa propre vie.

*Pour une spiritualité missionnaire.*

Le religieux, avons-nous dit au début de ces pages, est dans un état officiel de tendance à la perfection. A-t-il moins de chances d'atteindre l'idéal entrevu s'il entre dans la carrière missionnaire ? Non, nous venons de le voir, s'il est vraiment religieux, s'il tend sérieusement à la perfection, il trouvera dans l'apostolat missionnaire lui-même les moyens les plus aptes à réaliser son but, car peut-être aucun autre ministère n'est aussi efficace pour vider l'âme d'elle-même, la faire mourir à elle-même, et en même temps la remplir de l'esprit du Christ.

Certes ce serait un grand avantage si déjà avant d'y entrer, il était clairement orienté en ce sens. Que de retards dans sa vie spirituelle, et probablement aussi que de désillusions évitées ! Il y a là un point de formation. Pourquoi ne pas présenter au jeune religieux qu'on destine aux missions, une spiritualité à orientation apostolique ? On le fait déjà en beaucoup d'endroits, mais il n'y a pas encore sur ce sujet, en théologie spirituelle, de véritable systématisation. Du point de vue concret, trois éléments surtout importent:

Premièrement, qu'on inculque au jeune religieux un grand désir de la sainteté, puisqu'il est religieux, et donc par devoir d'état, obligé de tendre à la perfection.

Deuxièmement, que l'idéal proposé soit nettement apostolique, puisque lui-même sera missionnaire et continuateur de l'œuvre missionnaire de Jésus-Christ.

Troisièmement, qu'on lui fasse voir de façon concrète, par des exemples et des faits puisés dans les annales missionnaires de l'histoire de l'Église et de sa propre famille religieuse, comment il peut, dans et par la pratique de son ministère missionnaire, réaliser cet idéal.

« Je ne me trouve jamais mieux en Dieu, écrivait la vénérable Marie de l'Incarnation, une grande âme missionnaire du XVII^e siècle, que lorsque je quitte mon repos pour son amour, afin de parler à quelque bon sauvage et de lui apprendre à faire quelque acte de chrétien [33]. »

Voilà bien le véritable idéal du religieux missionnaire ! Sa sainteté, comme sa personnalité authentique, repose sur l'unité profonde entre sa vie intérieure et son apostolat extérieur. Si à l'extérieur, il est appelé à exercer le ministère missionnaire, à continuer l'œuvre apostolique de Jésus-Christ, cela veut dire qu'à l'intérieur il est appelé aussi, et de façon non moins certaine, à se laisser transformer par l'Esprit apostolique de Jésus-Christ. Qu'il profite donc des occasions multiples, offertes par son apostolat, pour mourir à lui-même, et, peu à peu, l'Esprit du Christ remplira son âme. Et c'est alors vraiment qu'il sera parfait missionnaire. Le travail apostolique qu'il accomplira, ce sera Jésus-Christ qui l'accomplira en lui, et ce travail sera d'autant plus efficace pour le bien des âmes que « Jésus-Christ est toujours exaucé [34] ».

La même Marie de l'Incarnation, qui était elle-même animée de cet Esprit et qui l'avait vu en pleine activité dans l'âme des saints Martyrs canadiens, écrivait cette page à son fils:

> Le présent le plus sublime en tout est l'esprit du sacré Verbe Incarné, quand il le donne d'une façon sublime, comme il le donne à quelques âmes que je connais de cette nouvelle Église, et comme il l'a donné à nos saints martyrs, les Révérends Pères de Brébeuf, Daniel, Jogues et Lalemant, qui ont fait paraître par leur généreux courage combien leur cœur était rempli de cet esprit et de l'amour de la croix de leur bon Maître. C'est cet esprit qui fait courir par mer et par terre les ouvriers de l'Évangile, et qui les fait des martyrs vivants, avant que le fer et le feu les consu-

[33] Marie de l'Incarnation, *Ecrits spirituels et historiques*, réédit. par Dom Albert Jamet, o.s.b., Québec, l'Action Sociale, 1935, t. III, p. 321.
[34] Joa. 11, 42.

ment. Les travaux inconcevables qu'il leur faut endurer sont des miracles plus grands que de ressusciter les morts.

Pour venir au particulier, je vous dis que c'est un présent, parce qu'il ne s'acquiert pas dans une méditation. Il peut néanmoins arriver que Dieu le donne à une âme qui aura été fidèle en quelque occasion de conséquence pour sa gloire, et même en une petite, faite avec un parfait amour de Dieu et une entière haine de soi-même. *Mais, pour l'ordinaire, il le donne après beaucoup de sueurs dans son service et de fidélité à sa grâce* [35].

N'est-ce pas là le plus bel idéal d'ascèse et de mystique qui puisse être proposé à une âme religieuse et missionnaire ?

P. Fernand JETTÉ, o.m.i.,
professeur à l'Institut de Missiologie.

[35] MARIE DE L'INCARNATION, *Ecrits spirituels et historiques*, t. IV, p. 255-256.

# *La sécurité continentale*

Lorsque la Russie proclama ses revendications sur la zone située entre le détroit de Behring et le 51° de latitude nord dans le Pacifique, toute l'Amérique du Nord fut ébranlée. L'Europe elle-même se demandait avec anxiété si une autre guerre, plus terrible que les précédentes n'allait pas éclater. L'on s'attendait à une réponse énergique de la part des États-Unis. Les Russes maintinrent leurs revendications, les Américains rétorquèrent, et ce ne fut pas la guerre. Il est vrai que cela se passait il y a plus d'un siècle, lorsque le tzar Alexandre annonça, le 28 septembre 1821, que la région mentionnée plus haut était considérée comme zone d'influence russe. En agissant de la sorte, le tzar comptait sur la tension politique qui existait alors en Europe pour détourner les regards des grandes puissances de la zone méditerranéenne et surtout de la Turquie, sur laquelle il jetait des yeux plus qu'amoureux. La réponse américaine ne vint pas tout de suite.

### Monroe.

Le président Monroe avait eu, en effet, suffisamment d'ennuis avec les révolutions d'indépendance qui avaient éclaté en Amérique du Sud pour ne pas tenter des gestes peut-être irréparables. Mais lorsque les victoires des libérateurs rendirent tout à fait impossible une intervention militaire de l'Espagne contre ses anciennes colonies, le moment était venu non seulement de reconnaître ces nouveaux États, mais aussi de proclamer à la face du monde:

> We should consider any attempt on their part to extend their system to any portion of this hemisphere as dangerous to our peace and safety. But with the Governments who have declared their independence and maintained it . . . we could not view any interposition for the purpose of oppressing them, or controlling in any other manner their destiny, by any European power in any other light than as a manifestation of an unfriendly disposition toward the United States.

C'était le 2 décembre 1823, dans l'adresse du président au Congrès des États-Unis. Il ne faudrait pas voir toutefois dans cette déclaration du président Monroe le premier geste posé par un État de notre continent pour jeter les bases de la sécurité américaine.

### Toussaint Louverture.

C'est en effet le 13 juin 1799 que le général Toussaint Louverture, en abordant de front le problème de la sécurité d'Haïti, le transformait en donnée continentale. A cette date, il signait un accord secret avec le général Maitland à Arcahaie, spécifiant que les troupes de Sa Majesté britannique n'entreprendraient pas d'expédition contre les parties de l'île de Saint-Domingue sous le commandement de Toussaint Louverture. De son côté, celui-ci promettait que les troupes de Saint-Domingue ne prendraient part à aucune action contre les possessions britanniques et les États-Unis d'Amérique. Jusque là, le héros de la libération haïtienne et le général commandant des troupes britanniques en Amérique n'avaient fait que consolider les positions adoptées en 1793, de concert avec les troupes espagnoles, pour empêcher la France de reprendre possession de ses colonies des Caraïbes. Mais l'accord secret allait beaucoup plus loin lorsque les deux hautes parties contractantes « s'obligent réciproquement à empêcher, en ce qui les concerne, et par tous les moyens qui seront en leur pouvoir, que rien ne soit entrepris contre le gouvernement intérieur des possessions respectives des deux parties ». Voilà certainement l'une des premières tentatives en vue d'une sécurité collective américaine. Elle précédait de presque un quart de siècle la déclaration de Monroe.

### Simon Bolivar.

Une autre manifestation intéressante de défense collective eut lieu le 5 février 1819, soit plus de quatre années avant l'énoncé de la doctrine Monroe, quand deux États sud-américains, le Chili et l'Argentine, signèrent un traité garantissant l'indépendance du Pérou, qui devait pourtant connaître l'émancipation politique seulement en 1821. D'autre part, la correspondance échangée en 1822 entre Simon Bolivar et les généraux Sucre et Santander contient de nombreuses offres d'échanges de troupes de la Colombie, du Pérou et de Buenos-Ayres afin de repousser l'ennemi commun: l'armée espagnole qui tenterait de reprendre les colonies de l'Amérique du Sud. On a déjà, avant la lettre, la sécurité continentale appliquée contre les puissances étrangères. Cette idée était particulièrement chère à Simon Bolivar qui y revient à plusieurs reprises dans ses écrits. Cette pré-

occupation de défense armée contre une attaque venant de l'extérieur est nettement définie dans une esquisse de projet pour le Congrès de Panama en 1826, retrouvée plus tard parmi les œuvres du libérateur . . .

> 7. La fuerza de todos concurriría al auxilio del que sufriese por parte del enemigo externo o de las facciones anárquicas (*Obras completas de Simon Bolivar*, volumen III, p. 756).

Le 15 juillet 1826, les délégués assemblés à Panama signaient une convention par laquelle les États contractants s'engageaient à lever des troupes au nombre de soixante mille hommes, qui devaient être employées à la défense du continent.

### Carvalho e Mello.

Les colonies espagnoles récemment libérées n'étaient pas les seules nations américaines à fonder des espoirs sur la doctrine proclamée par le président Monroe et à songer à leur défense collective. Le Brésil lui-même, qui avait déjà affirmé son indépendance à la face du monde le 7 septembre 1822, ne tarda pas à s'inspirer de la déclaration de décembre 1823. Le ministre des Affaires étrangères du Brésil, Carvalho e Mello entreprit alors d'obtenir une déclaration formelle de Washington au sujet de la portée exacte de la doctrine Monroe. Dès le 31 janvier 1824, le chargé d'affaires brésilien recevait instruction de pressentir le gouvernement américain au sujet d'une union politique et militaire. Le message du ministre brésilien à son représentant près la Maison Blanche recommandait, entre autres,

> . . . de sonder les dispositions de ce gouvernement en vue d'une lutte offensive et défensive avec notre empire comme partie du continent américain en autant que la dite ligue ne repose sur aucune concession de part et d'autre, mais qu'elle résulte seulement du principe général de la convenance mutuelle de la dite ligue (Helio Lobo, *Cousas diplomaticas*, p. 88).

Le 26 mai de la même année, le gouvernement des États-Unis reconnaissait formellement l'indépendance du Brésil et le nouveau ministre Sylvestre Rebello en profita pour suggérer « un concert de puissances américaines pour défendre le système général de l'indépendance américaine ». Les jours et les mois passèrent et ce n'est que le 16 avril 1825 que Henry Clay faisait parvenir au ministre brésilien une note où le gouvernement des États-Unis exprimait l'opinion que le Brésil n'était pas directement et immédiatement menacé

par une intervention du Portugal, et que Washington ne voyait pas la nécessité pressante d'une entente militaire, mais, ajoutait-il,

> . . . si, à la lumière des circonstances, il appert que les alliés européens menacent de porter atteinte à l'indépendance des états américains, le président [ des États-Unis ] accordera à ce nouvel état de choses, lorsqu'il se présentera, toute la considération que réclame son importance.

Tels furent les débuts lointains de ce que l'on appelle aujourd'hui la sécurité continentale. Même si les demandes répétées de Bolivar et des autres chefs des nouveaux États libérés, en faveur d'une plus grande coopération militaire ne produisirent pas d'effets immédiats, l'idée de défense contre l'extérieur s'avère déjà étroitement liée à celle de l'indépendance politique. Les pionniers des républiques américaines avaient entrevu dès l'aube de la libération, les relations diverses qui s'imposeraient à l'avenir entre les différents pays de notre hémisphère. Non seulement voulaient-ils jeter les bases d'une étroite coopération politique, diplomatique et économique entre les Amériques du Nord et du Sud, mais ils voulaient aussi assurer que les destinées de leurs pays ne seraient plus compromises par un ennemi venant du dehors.

A des milliers de milles de distance, la doctrine du président Monroe et le programme de Bolivar se rejoignaient comme l'expression de deux hommes de culture et de mentalité différentes, mais qui tous deux, imbus des mêmes principes de liberté et de souveraineté, voulaient prendre les moyens nécessaires pour conserver ces droits sacrés chèrement acquis dans la gloire et le sang.

BALTHAZAR BRUM.

Un siècle passa cependant avant que l'on en vînt à accorder à la défense du continent toute l'attention qu'elle mérite. Le monde sortait de la Grande Guerre meurtri et désabusé. Les nations américaines n'étaient pas exemptes de cette crainte suscitée par les dangers d'un autre conflit possible, plus terrible encore que le précédent. Le président de l'Uruguay exprimait bien le sentiment commun lorsque, le 21 avril 1920, il suggéra de transformer la formule traditionnelle de la doctrine Monroe en lui donnant un caractère « d'alliance défensive entre tous les pays d'Amérique, fondée sur un sentiment profond de solidarité, avec des obligations mutuelles et des avan-

tages réciproques pour tous les intéressés ». L'idée de Balthazar Brum suscita tout de suite un vif intérêt dans toutes les chancelleries du continent, mais l'opinion publique se refusait cependant à vouloir employer à nouveau des armes dont l'action s'était avérée tellement meurtrière de 1914 à 1918. A Santiago en 1923, plus tard à Rio en 1933, les États américains réaffirmaient leur foi dans les moyens pacifiques de solution des conflits. Ils ne pouvaient concevoir que des États seraient un jour obligés de recourir à la force armée pour faire respecter le droit international. On était à l'époque du Pacte Briand-Kellog et il n'est pas surprenant alors de retrouver une telle déclaration de bonne foi:

> En cas de non-observance, par n'importe quel État partie à la dispute, des obligations contenues dans les articles ci-haut mentionnés, les parties contractantes feront tous les efforts pour le maintien de la paix . . . mais en aucun cas, elles ne devront recourir à l'intervention, soit diplomatique, soit armée . . . (Traité de Non-Agression et de Conciliation, Rio-de-Janeiro, 10 octobre 1933, art. 111).

### Buenos-Ayres.

La belle illusion d'une paix mondiale et permanente continuait de dorer les songes les plus invraisemblables. Les pays d'Amérique avaient déjà oublié ou tentaient d'oublier que la naissance d'États totalitaires est habituellement le prélude de violents maux de tête pour leurs voisins. Imbus des meilleurs sentiments et peut-être bercés par une espèce de pacifisme romantique et stérile, les représentants des nations d'Amérique se réunissaient plus tard à Buenos-Ayres pour discuter des moyens à prendre pour assurer « le maintien, la préservation ou le rétablissement de la paix ». Le président Roosevelt, celui que Pearl-Harbour prit par surprise un 7 décembre, se rendit lui-même dans la capitale argentine. Les débats furent longs et profitables. La conférence se termina par l'adoption d'une Convention signée le 23 décembre 1936. On y retrouve le même esprit pacifiste définitivement établi à demeure en terre américaine. Un savant préambule rappelle d'abord que les guerres ont toujours « affecté directement ou indirectement tous les peuples civilisés et mis en danger les grands principes de liberté et de justice constituant l'idéal américain . . . » Le préambule continue: « . . . le traité de Paris, de 1928, a été accepté par presque tous les peuples civilisés . . . et

le Traité de Non-Agression et de Conciliation de 1933 a l'approbation des vingt-et-une Républiques. »

La convention y va ensuite résolument de cinq articles dont deux sont des suggestions et les autres des considérations strictement interprétatives. L'article premier énonce: « Si la paix est menacée en Amérique . . . les gouvernements des pays d'Amérique devront se consulter dans le but de trouver et adopter des méthodes de coopération pacifiques. » L'on note tout de même une amélioration sensible dans la façon d'aborder le problème des relations belliqueuses des États américains, puisque treize années auparavant, l'on s'était contenté de décider que

> . . . toutes les controverses qui pour n'importe quelle raison peuvent surgir entre deux ou plus des Hautes Parties Contractantes et qu'il aura été impossible de régler par des moyens diplomatiques, ou de soumettre à l'arbitrage . . . devront être soumises pour enquête et rapport à une Commission . . . (Traité pour éviter et prévenir les conflits entre les États américains, Santiago, 3 mai 1923, art. 1).

Cette fois à Buenos-Ayres, la Convention déclare que les États devront « trouver et adopter des méthodes de coopération pacifique ». Ce progrès, minime si l'on s'en tient à la terminologie des textes, dénote en réalité un grand désir des États américains de mettre fin à tous ces conflits pesant sur le continent. On n'en est pas encore arrivé à recommander l'intervention des États dans les affaires d'un autre, ni l'emploi d'une force armée, mais il est évident que le moment approche où l'on devra attaquer ce problème. Cette nouvelle tournure d'esprit amènera par la suite les Déclarations de la Havane, de Mexico et finalement de Rio-de-Janeiro où la défense continentale prendra réellement une forme définitive.

### Panama.

L'on pouvait croire encore à la suffisance des déclarations de principe pour tenir le spectre de la guerre éloigné de notre continent. Des événements extra-continentaux devaient bientôt faire déchanter les plus optimistes lorsque les armées du III^e^ Reich envahirent la Pologne, à cinq heures du matin, le 1^er^ septembre 1939. Quelques heures plus tard, un paquebot chargé de passagers non belligérants était froidement coulé par un sous-marin allemand. C'était la guerre dans toute son horreur. Les républiques américaines ne

prirent pas de temps à s'en rendre compte. Dès le 23 septembre, les nations de notre hémisphère, à l'exception du Canada qui avait déclaré la guerre dès le 10 septembre, répondaient à l'invitation de Washington et se réunissaient à Panama non plus pour discuter de mesures à prendre, mais bien pour décider de les prendre au plus tôt. Il s'agissait encore cependant d'affirmer la neutralité continentale. Le 2 octobre, les délégués signaient la Déclaration de Panama établissant un front commun des trois Amériques contre l'ennemi nazi, le seul à l'époque. Une zone de sécurité fut créée, qui embrassait tout le continent sauf le Canada et dans laquelle aucun belligérant ne devait commettre d'actes hostiles. La zone, variant de 250 milles à 1.250 milles, devait être constamment patrouillée par des navires des États-Unis ou de l'Amérique latine.

Cette même conférence de Panama institua une commission de neutralité dont les membres seraient des délégués du Brésil, de l'Argentine, de Costa-Rica, du Mexique, des États-Unis et du Vénézuéla, avec siège permanent à Rio-de-Janeiro. Elle transmettrait les recommandations de nature technique aux gouvernements intéressés, par l'entremise de l'Union Panaméricaine. Cette commission commença à fonctionner dès le 4 novembre 1939 et sa première réunion eut lieu le 15 janvier 1940.

### La Havane.

Les événements d'Europe marchaient cependant à un rythme tellement accéléré que les républiques d'Amérique parvenaient à peine à les suivre. Mai 1940 amenait l'invasion de la Belgique, du Luxembourg et de la France. Un mois plus tard, les Allemands étaient maîtres de Paris. Il fallait donc à tout prix reviser la politique de neutralité derrière laquelle on espérait s'abriter le plus longtemps possible. Une réunion extraordinaire des ministres des Relations extérieures fut donc convoquée à la Havane du 21 au 30 juillet. Devant l'ampleur du danger qui se dessinait, l'évacuation du continent européen par les troupes alliées en déroute, le pilonnage de la Grande-Bretagne et la guerre sans merci des sous-marins, il devint de plus en plus clair que la pieuvre nazie pouvait encercler le monde. Les États américains dont quelques-uns étaient déjà aux prises avec de forts réseaux d'espionnage nazi, durent se rendre à l'évidence que

le moment des grandes déclarations de neutralité, même bienveillante, était révolu. Il fallait donc une action concertée en cas d'attaque contre le territoire continental. On reprit alors le principe énoncé lors de la Conférence de Buenos-Ayres en 1936 et l'on fit une nouvelle déclaration à l'effet que la paix et la sécurité sont un tout commun et indivisible en Amérique et qu'une menace pesant sur un État est automatiquement une menace pesant sur tous les États à la fois. Cette décision de sécurité collective marquait le point tournant de la politique défensive continentale, puisque l'attaque contre Pearl-Harbour, l'année suivante, allait obliger les puissances solidaires à jeter leurs cartes sur la table. La conférence de la Havane adoptait aussi des résolutions importantes se rapportant non seulement à l'aide économique apporté par les États-Unis à l'Amérique latine, mais aussi aux activités subversives sur le continent et aux colonies européennes situées en Amérique. Quelques semaines plus tard le général Marshall, chef de l'état-major américain, mis au courant de la fascination exercée sur les militaires sud-américains par les renversantes victoires allemandes, décidait d'inviter les chefs d'état-major de l'Amérique latine à visiter les installations militaires des États-Unis. Cette politique de propagande donna de bons résultats car elle eut pour effet de démontrer que les puissances démocratiques, lorsqu'elles y sont forcées, savent également s'armer et se défendre. En septembre, les États-Unis invitaient les républiques de l'Amérique latine à « faire un usage complet et gratuit » des bases navales que la Grande-Bretagne venait de céder dans l'océan Atlantique en échange de cinquante destroyers américains.

### Rio-de-Janeiro.

Le 7 décembre 1941 c'était la guerre. Dès janvier 1942, conférence de Rio-de-Janeiro où l'on décide de rompre avec les puissances de l'Axe et de constituer un comité d'experts militaires. Tous les pays de l'Amérique latine devaient déclarer la guerre aux pays de l'Axe, plus ou moins tardivement et avec plus ou moins de réticence. L'un des principaux effets de la solidarité continentale durant le conflit fut, outre la coopération militaire par l'envoi de troupes sur le champ de batailles, l'appui économique des ressources naturelles et humaines jetées dans la grande lutte industrielle pour la

paix. L'une des étapes les plus sombres fut sans doute celle du convoiement des navires vers l'Europe et l'Amérique du Nord. Il ne s'agissait plus de défense préventive, de neutralité armée, mais de guerre avec tout son cortège d'horreurs et de gloire.

### 1945.

Grâce à Dieu, le conflit armé prenait fin à l'été de 1945 et la majorité des troupes pouvaient retourner dans leur pays. Les pays d'Amérique avaient cependant appris une grande leçon: la paix, comme la guerre, est indivisible. « United, we stand », avait déjà proposé le ministre Oswaldo Aranha comme mot d'ordre à toutes les républiques du continent. Une fois de plus, on était mis en face de la nécessité de réorganiser la défense continentale contre un ennemi nouveau: le communisme et ses alliés, le paupérisme et la misère. L'aide économique des États-Unis pouvait, jointe aux prêts de la Banque internationale pour la Reconstruction, parer aux frasques des deux derniers, mais la stratégie militaire exigeait une revision des principes établis, à la lumière de l'expérience.

### Mexico.

La deuxième guerre mondiale n'était pas encore terminée que déjà les pays d'Amérique se réunissaient en conférence extraordinaire dans le spacieux château de Chapultepec à Mexico. Cette conférence, qui dura du 21 février au 8 mars 1945, s'occupa des « problèmes de guerre et de paix ». Les différents comités abattirent un travail considérable et l'assemblée générale n'adopta pas moins de soixante et une résolutions recommandant soit l'institution d'une agence permanente d'experts militaires, soit le contrôle des armements, soit l'élimination des éléments subversifs, soit l'établissement d'une organisation générale internationale (qui devait devenir les Nations-Unies), etc. L'une des plus importantes fut cependant celle reconnaissant l'intégrité territoriale et l'indépendance politique et la souveraineté de chaque pays. Au cas d'agression contre n'importe lequel des États réunis à Chapultepec, les autres États devaient se réunir en conférence spéciale et adopter les mesures destinées à faire cesser cet état de choses. Les mesures recommandées varient de la rupture des relations diplomatiques et consulaires, postales et téléphoniques jus-

qu'à l'emploi de la force armée pour repousser toute agression. C'est un revirement complet de l'attitude adoptée jusque là, notamment celle réaffirmée par le traité de Rio-de-Janeiro en 1933 et celle de Buenos-Ayres en 1936. Les expériences bellicistes s'étaient avérées trop coûteuses pour ne pas porter fruit. La résolution VIII admettait la nécessité d'employer les grands moyens pour faire face aux grands maux et recommandait jusqu'à l'usage de la force armée si nécessaire. Cette même résolution recommandait aussi la conclusion d'un traité établissant la procédure nécessaire pour faire face aux menaces de guerre et les moyens à employer en de tels cas. Ce traité sera signé deux ans plus tard à Rio-de-Janeiro. Il ne faudrait pas croire cependant que les délégués assemblés à Mexico en 1945 étaient tellement sous le coup des émotions guerrières pour ne plus croire à la possibilité de la paix. S'ils prenaient des mesures militaires pour mettre fin à la guerre, ils n'en avaient pas pour autant abandonné tout espoir d'une paix stable, du moins entre les États du continent. Après avoir réitéré leur confiance dans les principes des Nations-Unies (résolution XXX), ils réaffirmaient « le principe de droit que tous les conflits internationaux devraient être réglés par des moyens pacifiques » et ils recommandaient au Comité juridique interaméricain de préparer immédiatement un projet d'accords continentaux pour la solution pacifique des conflits (résolution XXXIX).

Deux grandes leçons se dégagent de la Conférence sur les Problèmes de la Guerre et de la Paix, tenue au Mexique en 1945: d'une part les États américains envisagent la signature d'un traité recommandant l'emploi de moyens coercitifs et l'usage des forces armées en cas d'attaque contre l'un ou l'autre des États membres (résolution VIII); d'autre part, le sort des Amériques n'est pas nécessairement lié à une épidémie de conflits interminables et c'est pourquoi la Conférence demande la préparation d'un projet de « Système pacifique interaméricain », qui se concrétisera plus tard dans le Traité américain de Règlement pacifique des Différends, signé à Bogota, le 30 avril 1948. Il convient de signaler à ce stage que la mention officielle du Canada lors de la Conférence de Mexico ne fut certainement pas un effet du hasard. Les problèmes de guerre, de paix et d'après-guerre étaient trop présents à l'esprit des délégués pour

qu'ils ne songeassent pas à notre grand pays, le premier État d'Amérique à avoir déclaré la guerre dès septembre 1939. La Conférence en profite pour:

1° rendre un tribut d'admiration et de gratitude au Canada pour son magnifique effort de guerre dans la défense du continent américain;

2° pour exprimer le vœu que la collaboration du Canada au système panaméricain devienne de plus en plus étroite (résolution XXII).

### Rio-de-Janeiro.

A la lumière des événements qui se déroulaient alors en Europe, en Orient et au Moyen-Orient, les gouvernements américains constatèrent bientôt que si la guerre était finie, ce n'était pas encore la paix. Ils ne voulaient pas être pris au dépourvu et dans l'obligation de convoquer des conférences extraordinaires adoptant des mesures d'urgence, si la situation internationale empirait. Les délégués de vingt pays américains décidèrent donc de se réunir à Rio-de-Janeiro du 15 août au 2 septembre 1947 pour établir à tête reposée le plan défensif des Amériques. Les débats furent longs et opposèrent souvent des écoles de pensée différentes, sinon totalement hostiles. L'on s'entendit finalement sur un traité de défense continentale reposant sur les deux principes suivants:

1° reconnaissance du droit de défense collective sous l'empire de la Charte des Nations-Unies;

2° obligation de solidarité devant l'agression, établie dans les déclarations de Havane et de Chapultepec.

Les délégations envisagèrent également la possibilité de signer deux traités séparés: l'un visant le danger de guerre émanant d'une attaque extra-continentale; l'autre résultant d'une attaque ou d'une menace provoquée par un État américain. Comme les moyens de consultation et de défense étaient les mêmes en somme, l'on finit par convenir d'un seul et même traité en vertu duquel « une attaque contre l'un des membres est une attaque contre tous les membres ».

Le 2 septembre les délégués signaient un document de vingt-six articles et une réserve (Honduras), qui sera connu à l'avenir sous le nom de Traité interaméricain d'Assistance mutuelle, ou sous son titre abrégé de Traité de Rio-de-Janeiro. On y définit non seulement les principes généralement admis de la nécessité de règlement pacifique des conflits et de bonnes relations internationales reposant sur la bonne foi des contractants, mais on établit aussi les moyens à

prendre pour conserver la paix et même, le cas échéant, les mesures à adopter devant une menace sérieuse ou une attaque réelle. Une analyse détaillée révèle que les participants étaient animés des meilleures intentions et bien au fait des dangers qui guettent l'Amérique en un siècle où les distances ne comptent pas plus que les données les plus sacrées de la morale internationale.

Le préambule qui justifie le traité, introduit une formule nouvelle en la matière, puisque les délégués déclarent agir non pas au nom de leurs gouvernements, mais bien « au nom de leurs peuples ». Les hautes parties contractantes réaffirment également leur désir de demeurer unies sous l'empire du système interaméricain. Après avoir formellement condamné la guerre et les menaces de guerre, elles s'engagent aussi à régler leurs différends par les moyens pacifiques inhérents au système interaméricain, avant de les soumettre à l'Assemblée générale ou au Conseil de Sécurité des Nations-Unies. Puisque « une attaque armée provenant de quelque État contre un État américain sera considérée comme une attaque contre tous les États américains », chaque État s'engage donc à faire face à l'attaque en exercice du droit immanent de légitime défense individuelle ou collective reconnu par l'Article 51 de la Charte des Nations-Unies. Cette décision marque un progrès évident sur les déclarations de La Havane et de Chapultepec, puisqu'elles dépassent le stade des simples consultations.

Dans un cas d'attaque armée, les États américains pourront prendre toutes les mesures jugées nécessaires immédiatement, sans préjudice aux décisions de l'Organisation de Consultation du Système interaméricain. On se trouve de la sorte à éviter des délais coûteux et regrettables qui surviennent presque toujours quand il s'agit de convoquer des organismes internationaux. Les États membres peuvent déterminer individuellement les mesures collectives qu'ils adopteront, ce qui suppose une action concertée de mesures appropriées à chacun, selon ses possibilités et ressources.

L'un des aspects les plus intéressants du traité de Rio est la claire délimitation d'une zone de sécurité continentale en dedans de laquelle une attaque entraîne la mise en branle de la machine collective de défense. Cette zone comprend toute l'Amérique du Sud, toute l'Amé-

rique Centrale avec les Caraïbes et toute l'Amérique du Nord, y compris le Canada, qui n'était pourtant pas partie à la Conférence de Rio. C'est dire qu'une attaque contre notre pays par une puissance continentale ou extra-continentale entraînerait automatiquement l'intervention défensive des Républiques américaines. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire que cette attaque soit dirigée contre la terre ferme, il suffit qu'elle ait pour cible des vaisseaux ou avions des puissances signataires, attaqués à l'intérieur de la zone indiquée à l'article IV du traité. Il va de soi que les États américains prennent les mesures défensives nécessaires et en avisent en même temps les Nations-Unies aussitôt une attaque ou menace d'attaque signalée. Les États américains signataires du Traité de Rio sont, en effet, membres des Nations-Unies et cette double personnalité juridique ne doit en aucune façon entraver le système de défense interaméricain. C'est pourquoi un conflit n'empêchera pas les hautes parties contractantes d'exhorter les belligérants à suspendre les hostilités et à revenir au *statu quo ante bellum.* Mais l'article VII ajoute cette considération très importante que « le refus de l'action pacifique sera considéré pour la détermination de l'agresseur et l'application immédiate des mesures établies par la réunion de consultation ». Dépassant cette fois la portée de la Charte des Nations-Unies, le Traité de Rio spécifie les mesures qui pourront être établies par l'Organe de Consultation: le retrait des chefs de mission, la rupture des relations diplomatiques et consulaires, l'interruption partielle ou totale des relations économiques, des communications ferroviaires, maritimes, aériennes, postales, télégraphiques, téléphoniques, radio-télégraphiques et radio-téléphoniques et l'emploi de la force armée (article VIII). Sans définir nommément l'agresseur, le traité précise que « outre les actes qui pourraient être caractérisés comme actes d'agression », il faudra ajouter: 1° une attaque armée non provoquée contre le territoire, la population, les forces navales, terrestres ou aériennes; 2° l'invasion du territoire d'un État américain, violant les frontières délimitées par un traité, une sentence judiciaire ou une décision arbitrale.

Les délégués reconnaissent cependant que ce traité ne saurait en aucune façon amoindrir les droits et les devoirs des parties contractantes conformément à la Charte des Nations-Unies. En ce qui a trait

aux consultations nécessitées par une attaque ou une menace, elles auront lieu entre les ministres des Affaires étrangères des républiques américaines qui auront ratifié le traité ou au moyen de tout autre organe de consultation qui pourrait être subséquemment établi. La deuxième partie du traité se rapporte aux questions d'application et au mode de procédure. L'article XXIII est cependant d'un très grand intérêt pour le Canada, puisqu'il débute comme suit:

> Ce Traité est ouvert à la signature des États américains, dans la ville de Rio-de-Janeiro, et sera ratifié par les États signataires, aussitôt que possible, conformément à leurs procédures constitutionnelles respectives . . .

Cette terminologie semble laisser la porte ouverte à une adhésion subséquente du Canada, puisque l'on a employé le terme États américains, au lieu de républiques. Dans son imposant rapport sur la Conférence de Rio, le directeur général de l'Union Panaméricaine formule de judicieuses observations sur le sujet et mentionne à plusieurs reprises des « comments that the Treaty might be signed by another American State that is not a member of the Pan American Union ». Il conclut ses remarques en croyant que l'on n'avait pas, à sa connaissance, l'intention de faire allusion au Canada. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il existe probablement plus qu'une simple coïncidence entre la résolution XXII de Chapultepec et l'article XXIII du Traité de Rio. D'autant plus que l'article IV de ce même Traité de Rio comprend le Canada dans la zone continentale.

En marge du traité lui-même, il y a lieu de considérer la résolution XI qui spécifie que le but du Traité de Rio étant d'assurer le maintien de la paix en Amérique, il ne faudrait pas l'interpréter comme justifiant « des armements excessifs ou [ qu'il soit ] invoqué comme une raison pour la création ou le maintien d'armements ou de forces armées plus considérables que ne l'exige la défense commune dans l'intérêt de la paix et de la sécurité ». En d'autres termes, les États américains veulent la paix, ils sont prêts à la défendre par les armes, si nécessaire, mais ils ne doivent pas pour autant invoquer la paix comme un prétexte pour s'armer démesurément, au risque d'entrer dans une nouvelle course aux armements.

### Bogota.

Il semble que les États américains aient considéré la sécurité continentale comme étant définitivement assurée par le Traité de Rio,

puisque lors de la Conférence de Bogota, on a simplement répété le principe de la sécurité collective et qu'en cas d'attaque « les États américains . . . appliqueront les mesures et les procédures prévues par les traités spéciaux qui régissent la matière (article XXV).

Cependant au chapitre XI, traitant de la « réunion de consultation des ministres des relations extérieures », la Charte précise que

> . . . en cas d'attaque armée, à l'intérieur du territoire d'un État américain ou à l'intérieur de la zone de sécurité fixée par les traités en vigueur, les ministres des Relations Extérieures se réuniront sans retard sur convocation immédiate du président du Conseil de l'Organisation lequel, en même temps, convoquera le Conseil lui-même (article 43).

### Conseil interaméricain de Défense.

Un Comité consultatif de la Défense est également établi et chargé d'assister l'Organe de Consultation dans l'étude des problèmes de collaboration militaire susceptibles de se poser advenant l'application des traités spéciaux régissant la sécurité collective (article 44). Cette création du Comité consultatif de Défense est intimement lié à la résolution XXXIV de l'Acte final adopté à la Conférence de Bogota. La neuvième Conférence internationale américaine a décidé, en effet, en considération de la création de ce Comité consultatif, que: « 1. Le Conseil Interaméricain de Défense continuera à agir comme organe de préparation en vue de la légitime défense collective contre l'agression . . . 2. Le Conseil fixera ses propres règlements d'organisation de travail . . . 3. Le secrétariat du Conseil Interaméricain de Défense servira de secrétariat au Comité mentionné dans le paragraphe précédent. »

On se trouve donc en présence de deux organismes distincts visant à coordonner la défense continentale. D'un côté, le Comité consultatif de Défense assiste l'Organe de Consultation des Ministres des Relations extérieures lorsque le besoin s'en fait sentir. C'est un corps strictement technique agissant comme conseiller. Ses fonctions n'ont pas de caractère permanent, puisqu'elles correspondent à celles de l'Organe de Consultation qui se réunit seulement pour considérer des problèmes d'un caractère d'urgence, c'est-à-dire suscités par une circonstance exceptionnelle et pressante. Contrairement au projet qu'avait soumis le Conseil de l'Union Panaméricaine en préparation de la Conférence de Bogota, l'organe de défense ne peut

pas entreprendre des études de caractère technique de sa propre initiative, ni se réunir à la demande d'une commission permanente qui aurait collaboré avec un état-major à Washington. Ni cette commission permanente, ni l'État-major n'ont été prévus par la Charte.

Le deuxième organisme de défense joue cependant un rôle similaire puisqu'il s'agit du Conseil interaméricain de Défense établi par la III^e^ Conférence des Ministres des Affaires étrangères des Républiques américaines tenue à Rio en janvier 1942. La résolution XXXIX adoptée par cette Conférence créait le Conseil interaméricain de Défense qui devait se réunir « immédiatement » à Washington et serait formé de « spécialistes militaires et navals nommés par chaque gouvernement ». On transforma d'ailleurs bientôt la formule pour y ajouter des officiers représentant les forces aériennes.

Tant à la Conférence de Buenos-Ayres de 1936 qu'à celle de Lima en 1938, les chanceliers avaient manifesté leurs appréhensions devant l'instabilité de la situation internationale. L'attaque contre Pearl-Harbour déclencha la période des activités proprement dites et mit en branle la grande machine de la défense collective. La troisième Conférence des Chanceliers établit les cadres du comité militaire qui devait assurer une réelle défense de l'hémisphère. Comme résultat de la résolution XXXIX, l'Union Panaméricaine confia à un comité spécial formé des ambassadeurs du Brésil, du Vénézuéla et de Panama auprès des États-Unis le soin d'examiner les problèmes posés par la mise sur pied de cette organisation. Dès le 30 mars 1942, le Conseil interaméricain de Défense commençait ses activités. Le 20 mai, il présentait ses premières recommandations aux gouvernements américains, recommandations touchant l'élimination des postes clandestins de télécommunication à l'aide d'un personnel compétent de radio-détection. Il suggérait aussi un échange élaboré de renseignements sur l'aviation et les autres problèmes de défense continentale. Une troisième recommandation visait à la simplification des procédures légales dans le but de faciliter le transit des avions militaires. Au début de 1943, le Conseil s'orientait définitivement vers les problèmes de sécurité continentale comme tels. Les services signalés rendus par ce Conseil furent confirmés par le renouvellement de son mandat tant à la Conférence de Chapultepec dans la résolu-

tion IV, que par la Conférence de Bogota, dont la résolution XXXIV conférait au Conseil un caractère presque permanent.

Deux des militaires les plus en vue des États-Unis, le lieutenant-général Willis D. Crittenberger et le lieutenant-général Matthew B. Ridgway ont occupé la présidence de ce Conseil. Ce dernier a d'ailleurs été relevé de ses fonctions au Conseil interaméricain de Défense sur l'ordre du président Truman qui l'envoya en Corée où il devait plus tard prendre la direction des forces conjointes levées par les Nations-Unies. Il fut remplacé par le lieutenant-général Charles L. Bolte, commandant en second de l'état-major. Le travail accompli par le Conseil n'est évidemment pas de nature publique, ce qui n'empêchait pas le général Bolte de déclarer, à Washington, le 7 août 1951 devant le Comité des Affaires extérieures et des Forces armées, que les Républiques d'Amérique sont aujourd'hui mieux organisées pour faire face à toute éventualité. Le président du Comité alla même jusqu'à dire que si les arrangements actuels avaient été en vigueur durant la deuxième grande guerre, les cent mille soldats américains qui étaient stationnés à travers l'Amérique latine auraient été disponibles pour service ailleurs. Le Conseil interaméricain de Défense groupe les meilleurs militaires que fournissent les états-majors des pays américains qui, animés d'un même désir de sécurité collective devant un ennemi commun, préparent les plans pour la défense du continent.

### Washington.

Il ne faudrait pas croire que la coopération militaire interaméricaine est un vain mot car lors de leur IVe réunion de consultation à Washington, du 26 mars au 7 avril 1951, les ministres des Affaires étrangères des républiques américaines ont tous convenu que « la défense militaire du continent est essentielle pour la stabilité de ses institutions démocratiques et le bien-être de ses peuples » (Déclaration de Washington). Les chanceliers ont également reconnu que leurs pays avaient satisfait aux exigences du Traité de Rio et à la Charte de Bogota, mais que les activités du communisme international menacent la sécurité et la paix du continent. C'est pourquoi la gravité de la situation internationale les force à réitérer leur désir de défense légitime, individuelle et collective, contre les attaques armées

et de contribuer dans la mesure du possible à la défense collective du continent. C'est pourquoi les chanceliers recommandent à leurs gouvernements de coordonner leurs efforts militaires afin que la défense individuelle corresponde à la sécurité collective. Ils chargent le Conseil interaméricain de Défense de préparer les plans stratégiques de la défense commune qui seront ensuite transmis aux différents gouvernements américains chargés de voir à leur application.

* * *

Le concept de défense continentale a fortement évolué depuis que Toussaint Louverture, Bolivar, et Sylvestre Rebello voulaient protéger leurs États à peine libérés des convoitises des métropoles avides. Après s'être exprimé d'abord d'une façon tout à fait négative, parce que le danger individuel menaçant chaque État n'avait pas encore atteint l'ampleur d'un drame collectif, ce concept a connu, durant la dernière décade une évolution conforme à l'histoire et répondant aux besoins actuels. Aujourd'hui tous les pays d'Amérique, et le Canada a suffisamment prouvé de son côté qu'il sait prendre ses responsabilités dans la communauté internationale, ont mis sur pied un système de défense collective qui servira peut-être à protéger le continent américain en lui évitant les affres d'une tourmente dont il ne veut pas. Si les hommes d'État des trois Amériques se sont donné la main pour organiser des moyens militaires de défense, ce n'est pas parce qu'ils désirent des guerres de conquête ou des épopées belliqueuses. C'est parce qu'ils ont le devoir d'assurer à leurs peuples, par tous les moyens à leur disposition, une paix durable et juste basée sur le respect de tous, la bonne foi et un grand espoir dans l'avenir non seulement du continent, mais de l'humanité elle-même, promise à des lendemains plus heureux.

Marcel Roussin,
directeur de l'Institut Interaméricain.

# *Un insurpassable foyer d'humanisme la Bibliothèque Vaticane*

---

L'autorisation récente accordée par le pape Pie XII à l'Université de Saint-Louis (Missouri, États-Unis) de « microfilmer » la collection complète des manuscrits de la Bibliothèque apostolique Vaticane, c'est-à-dire environ soixante mille manuscrits, soit quelque dix millions de pages, attire l'attention de l'Amérique entière sur cette vénérable institution pontificale qui vient de fêter le cinquième centenaire de sa création [1].

Voici donc qu'une très importante portion du trésor conservé précieusement au Vatican existera désormais en terre nord-américaine et pourra facilement être utilisée par nos savants. Cet événement scientifique d'un exceptionnel intérêt est tout à l'honneur du Vatican qui continue à vivre de ses meilleures traditions de dispensateur de lumière et à la gloire aussi de l'Université de Saint-Louis que n'effraient pas les dépenses considérables occasionnées par l'entreprise.

A cette occasion, il nous a paru répondre au désir de nos compatriotes de connaître un peu mieux ce foyer de culture, en rédigeant à leur intention une brève histoire de cet insurpassable foyer d'humanisme qu'est la Bibliothèque Vaticane.

* * *

L'histoire de la Bibliothèque apostolique Vaticane en est une de gloire, de succès et d'épreuves, et elle constitue une preuve évidente qu'au cours des siècles l'Église a toujours été une maîtresse de science en même temps qu'une dispensatrice de vie. La consigne du Christ à ses Apôtres: « Allez enseignez toutes les nations », est à la base même de sa constitution. S'il est vrai que Notre-Seigneur

[1] Fondée sous le pape Nicolas V en 1450.

n'a pas voulu fonder une université d'État ni établir une bibliothèque nationale, il ne s'est cependant pas incarné pour prêcher un Évangile d'ignorance ni pour éteindre la culture des siècles antérieurs. Sa mission consistait, non à détruire, mais à perfectionner. L'Église demeure fidèle à son divin Fondateur comme Pie XII l'enseignait encore récemment dans l'encyclique *Evangelii Prœcones*. L'Église, dit-il, n'a

> jamais traité, avec mépris et dédain, les doctrines des païens, elle les a plutôt libérées de toute erreur et impureté, puis achevées et couronnées par la sagesse chrétienne. De même, leurs arts et leur culture, qui s'étaient élevés parfois à une très grande hauteur, elle les a accueillis avec bienveillance, cultivés avec soin et portés à un point de beauté qu'ils n'avaient peut-être jamais atteint encore.

*Non veni solvere sed adimplere*: tel est bien le rôle de l'Église. Dès les débuts de son histoire, l'Église devait conserver précieusement les Livres saints: ce fut le premier fonds de la Bibliothèque Vaticane. Bientôt vinrent s'ajouter les ouvrages liturgiques et les écrits des Pères et des docteurs. Puis l'on conserva la correspondance échangée entre les diverses Églises locales et les actes de l'administration. Les lettres des papes furent aussi recueillies à la manière des lettres impériales. Les persécutions venues, les procès verbaux des interrogatoires, des jugements et des exécutions subies par les chrétiens et connus sous le nom d'*Acta martyrum* (Actes des martyrs) entrèrent dans la collection pontificale.

La persécution de Dioclétien cependant dispersa ce premier fonds. Perte irréparable ! La bibliothèque pontificale en était à sa première dispersion; elle devait en connaître encore plus d'une au cours de son histoire séculaire.

A peine une lueur de paix semblait-elle luire sur l'Église, que le pape Damase faisait construire un spacieux édifice pour y loger la bibliothèque et les archives. La bibliothèque fut assez tôt bien fournie et les pièces conservées ne constituaient pas des spécimens de musée. D'après le témoignage du vénérable Bède nous savons que le pape Grégoire le Grand contribua à la fondation d'une bibliothèque pour la mission de Cantorbéry. L'Angleterre protestante montre encore avec fierté ses deux évangéliaires, l'un conservé à Oxford, l'autre à Cambridge, dans lesquels on se plaît à voir deux des volu-

mes donnés à saint Augustin de Cantorbéry [2]. Les échanges de manuscrits entre Rome et les Églises particulières étaient fréquents. C'est à Rome encore que l'on se procurait des copies des monuments de l'antiquité profane et chrétienne que les missionnaires répandaient partout. C'est des ouvrages empruntés de Rome que provient la culture encyclopédique de Bède, et c'est des monastères fondés par lui que sortit Alcuin, celui que l'on a justement surnommé « l'Érasme de son temps » et qui fut le précepteur de l'empereur Charlemagne. Si les succès du maître furent assez médiocres avec l'écolier impérial, ils apportèrent plus de consolations au professeur chez des élèves comme Leidrade de Lyon, Théodulphe d'Orléans et Raban Maur de Fulda et de Mayence. C'est encore à la bibliothèque romaine que furent formés Walafrid Strabon et le grand apôtre de l'Allemagne, saint Boniface.

Dès la fin du septième siècle, un fonctionnaire, choisi parmi les plus hauts dignitaires du clergé romain, devient spécialement préposé au soin de la bibliothèque. Ce fut d'abord le *primicerius*, remplacé ensuite par le *bibliothecarius* qui comme *cancellarius* est l'un des membres les plus importants de la curie romaine [3].

Nous trouvons un renseignement très intéressant sur la variété de manuscrits conservés à la bibliothèque pontificale, dans une demande que Loup de Ferrières adresse au pape vers 855. Il le supplie de lui envoyer le commentaire de saint Jérôme sur Jérémie, le *De Oratore* de Cicéron, l'*Institution oratoire* de Quintilien, le commentaire de Donat sur Térence, s'engageant à restituer fidèlement tous ces volumes dès qu'il les aura fait copier.

Dans les siècles suivants, la collection du pape fut de nouveau dispersée et détruite. Les pontifes se préoccuperont de prévenir de semblables désastres. On recommencera la bibliothèque, qui dorénavant suivra le pape dans ses déplacements. Elle deviendra une partie du « trésor », c'est-à-dire de cet ensemble d'objets très variés que le pape apportait avec lui partout où il se transportait. Il devait

[2] Paul Fabre, *La Bibliothèque Vaticane*, dans *Le Vatican . . .*, Bruxelles, Société belge de Librairie, 1895, p. 651.

[3] Angelo Mercati, *La biblioteca apostolica e l'archivio segreto vaticano*, dans *Vaticano* [ a cura di Giovanni Fallani e Mario Escobar ], Firenze, G. C. Sansoni, [ 1946 ], p. 476.

trouver dans le « trésor » tout ce qui était nécessaire à l'exercice de ses hautes fonctions [4].

La curie romaine se transportant progressivement du Latran au Vatican à partir d'Innocent III (1198-1216), le soin du trésor fut confié aux *camerarii*; ils avaient la garde et l'administration du *Thesaurum nostrum et ecclesiæ romanæ* comme l'on disait à partir de la fin du XIII^e siècle.

Le départ de la curie pour la France et l'installation du Saint-Siège à Avignon porta un autre rude coup à la bibliothèque. En 1339, une petite partie seulement du « trésor » atteignit Avignon. Les papes se remirent de nouveau à l'œuvre pour constituer une nouvelle bibliothèque qui devait devenir plus importante que celle dont on pleurait la disparition. Noble entêtement pour la conservation de la culture. A partir de Jean XXII, se procurer des livres semble une préoccupation constante des pontifes romains. On en recherche partout et le Saint-Siège entretient tout un personnel de copistes et de miniaturistes. Le droit de « dépouille [5] » contribue aussi largement à l'accroissement de la collection. Le gain est pourtant plutôt numérique, puisque l'on acquiert ainsi presque toujours les mêmes ouvrages et d'ordinaire sans grande valeur. En 7 ans, de 1343 à 1350, plus de 1200 volumes pénétrèrent ainsi dans la bibliothèque et l'inventaire de 1369 mentionne 2,108 numéros. Les doubles sont répartis entre les différents collèges fondés par les papes pour l'instruction des jeunes clercs: Montpellier, Toulouse, Bologne.

La bibliothèque d'Avignon n'a pas non plus perdu les anciennes traditions: les manuscrits du Saint-Siège sont toujours très accessibles; on peut les consulter et parfois même les emprunter. Pétrarque, en villégiature à Vaucluse, écrivait le 8 janvier à un ami de Florence: « Je n'attends que le rétablissement du pape pour consulter son

[4] « Quandam collectionem et rerum varietate amplissimam et supellectilis ornatu et auri argenti gemmarumque copia pretiosissimam. In ea enim quidquid orbi christiano cum dignitate administrando conveniret, concludebatur. Hic vasa auro gemmisque fulgentia, hic arma *militiarum ecclesiæ*, hic supellex varia et amplissima usui quotidiano totius curiæ destinata, hic sacculi nummis aureis argenteisque referti, hic sacrarum reliquiarum insignis multitudo, hic *chartæ pergamenæ registra cancellariæ, hic demum optimorum librorum copia* . . . » (F. Ehrle, *Historia bibliothecæ Romanum Pontificum*, I, Romæ, 1890, p. 3 sv., cité par Angelo Mercati, *op. cit.*, p. 478-479).

[5] Le Saint-Siège héritait de la dépouille, c'est-à-dire de l'argent, des meubles, des joyaux et des livres des prélats morts à la cour d'Avignon.

manuscrit de Pline, qui n'est, à ma connaissance, dans aucune autre bibliothèque, et satisfaire ainsi votre curiosité [6]. »

Le contre-coup du Grand Schisme ne fut pas sans effets désastreux sur les collections du Saint-Siège. Urbain V avait rapporté quelques livres à Rome et Grégoire XI fit de même, mais le gros de la bibliothèque resta à Avignon. Elle continua à s'enrichir, grâce à Clément VII (Robert de Genève) et à son successeur Benoît XIII (Pierre de Luna) grand amateur de livres. Lorsque ce dernier quitta Avignon, une grande partie de la bibliothèque et des archives le suivit à Peñiscola, en Aragon. A la fin du schisme des habitants de Peñiscola (1429), le cardinal Pierre de Foix recouvra ce trésor au nom du pape Martin V. Les richesses ne rentrèrent cependant pas à Rome, mais la plupart des livres remis par l'antipape Gilles Muñoz prirent le chemin de Toulouse où le cardinal légat avait fondé un collège. De là ils passèrent en 1680 à la Bibliothèque Nationale de Paris.

L'Église retrouva la paix et l'unité sous Martin V. Beaucoup de soucis pressant l'autorité pontificale, la bibliothèque rentra lentement à Rome et non sans avoir subi de nombreuses pertes au cours du voyage de retour. Les acquisitions nouvelles se font rares et les ressources du Saint-Siège sont si exiguës que Grégoire XII autorisa même en 1407 la vente de certains livres. La Bibliothèque Vaticane du XV^e siècle peut donc être considérée comme une création entièrement nouvelle. On recommençait encore une fois.

Innocent VII, au début du XV^e siècle, avait manifesté sa volonté de restaurer à Rome, l'université fondée par Boniface VIII. Le pape y prévoyait l'enseignement de matières profanes telles les littératures grecque et latine; la bibliothèque aurait donc besoin de nouveaux manuscrits.

Martin V entra dans le mouvement humaniste [7] et c'est à tort qu'on l'accusa d'avarice au XV^e siècle. Les principaux humanistes, précurseurs et maîtres de la Renaissance littéraire forment l'entourage du pape. Pour retrouver des manuscrits Poggio Bracciolini, qui

[6] Paul Fabre, *op. cit.*, p. 670.

[7] Jean Guiraud, *L'Eglise romaine et les Origines de la Renaissance*, 4^e éd., Paris, J. Gabalda et Cie, 1909, p. 97.

occupait le poste lucratif et envié de *scriptor* à la curie, parcourut les anciens monastères de Suisse, d'Allemagne et de France et visita en particulier les abbayes de Saint-Gall, de Fulda et de Cluny. Il mit à jour plusieurs ouvrages de valeur: l'*Institution oratoire* de Quintilien, les *Argonautiques* de Valerius Flaccus, les *Silves* de Stace, l'*Astroronomie* de Manilius, l'*Architecture* de Vitruve, l'*Agriculture* de Columelle et en plus de divers manuscrits, plusieurs discours de Cicéron. A Cologne il retrouva les œuvres de Pétrone et fut mis à Lubeck sur les traces des *Annales* de Tacite et de l'*Histoire naturelle* de Pline.

De son côté, Eugène IV croit nécessaire d'introduire les classiques latins et grecs. « Comme l'Université romaine, la bibliothèque du Vatican dut à Eugène IV le commencement de sa gloire. L'ancienne bibliothèque, si riche aux temps de Boniface VIII et reconstituée à Avignon par les papes du XIV^e^ siècle, était restée au delà des monts; il ne restait à Rome que quelques manuscrits qui avaient été oubliés lors du transfert ou que l'on avait fait venir du palais des Doms pour des recherches précises. Aussi lorsqu'en 1432, Ambroise le Camaldule la visita, il éprouva une déception: « Dans la bibliothèque du pape, écrivait-il, j'ai noté quelques volumes grecs; je n'ai rien trouvé de nouveau si ce n'est l'ouvrage d'Isaac le Syrien sur la perfection de la vie religieuse. » « Quand Eugène IV eut surmonté les difficultés politiques et financières qu'avaient accumulées la révolte des Romains et des seigneurs . . . et qu'il fut redevenu, en 1440, le maître incontesté de ses États, il travailla à la reconstitution de sa bibliothèque [8]. » L'inventaire dressé en 1440 mentionne 340 volumes où une large part est faite aux Pères de l'Église grecque et à la littérature profane. Les manuscrits étaient en parfait état. Bien que le pontificat suivant rejetât l'œuvre d'Eugène IV dans l'ombre, il faut cependant affirmer qu'il a été le précurseur de Nicolas V.

Le véritable fondateur de la Vaticane moderne est Nicolas V. On a eu raison de dire qu'avec lui l'humanisme était monté sur la chaire de Pierre. « Depuis sa jeunesse, écrit de lui le futur Pie II, il est initié à tous les arts libéraux, il connaît tous les philosophes, les historiens, les poètes, les cosmographes et les théologiens; le droit

[8] Jean GUIRAUD, *op. cit.*, p. 167-168.

civil et le droit canon, la médecine elle-même ne sont pas pour lui des sciences étrangères [9]. » « Tous les savants du monde, dit Vespasiano, vinrent à Rome sous le pontificat de Nicolas, soit de leur propre mouvement, soit pour répondre à son appel [10]. »

Nicolas V aimait les livres avec passion et si parfois il a rêvé d'être riche, c'était pour en acheter sans compter. Il le fera comme pape. Il veut transporter à Rome la maîtrise des esprits que Florence détient encore et il désire faire de Rome la capitale intellectuelle de la chrétienté. Il conçut la Vaticane comme une bibliothèque à la fois chrétienne et classique. Les émissaires du pape, en quête de livres, se rendent au Dannemark et à Constantinople. On rapporta tellement de manuscrits de Constantinople et de l'Archipel qu'on disait couramment à Rome « que la Grèce n'avait pas été détruite, mais transférée en Italie [11] ». Les achats et les copies coûtèrent au pape plus de quarante mille écus, mais ils firent de la Bibliothèque du Vatican l'une des premières au monde.

Outre les traductions, des œuvres originales naissent; le pape réclame un traité d'apologétique contre les juifs et les païens, et il ordonne la recherche des documents sur la vie et les actes des saints. Il commande même à Timothée Maffei, un traité « *contre la sainte ignorance* » destiné à réfuter l'opinion que les lettres sont incompatibles avec la piété. La plus riche bibliothèque italienne de l'époque (celle des Visconti) ne contenait que 988 ouvrages en 1426, celle du pape avait 1140 dont 331 étaient des manuscrits grecs. S'il faut en croire Tortelli qui avait soin de la bibliothèque, on y conservait 9000 volumes. On y trouvait la plus grande variété d'ouvrages: Bible, Pères de l'Église, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Albert le Grand, Duns Scot, Alexandre de Halès, Eusèbe, Saint-Thierry, Diogène Laerce, Plutarque, Suétone, Aristote, Tite-Live, Cicéron, Virgile, Boèce, Pline, Horace, Sénèque, Homère, Dante, Pétrarque, Boccace, et nous en omettons pour faire bref. Le Vatican devient « le sanctuaire des hautes et sévères études [12] ».

9 Paul Fabre, *op. cit.*, p. 676-677.
10 Jean Guiraud, *op. cit.*, p. 218.
11 Jean Guiraud, *op. cit.*, p. 222.
12 Jean Guiraud, *op. cit.*, p. 225.

Il n'y avait cependant aucun ouvrage en langue moderne ou en langue orientale. Nicolas V déclarait ouvertement que « ses manuscrits n'étaient pas seulement pour sa cour, mais pour le bien commun de tous les savants: *pro communi doctorum virorum commodo* [13] ».

On a parfois mal jugé Calixte III en disant qu'il avait dilapidé le trésor littéraire amassé par Nicolas V; Calixte III s'est tout simplement montré plus libéral encore dans le prêt des manuscrits.

A son tour, Sixte IV mérite le titre de second fondateur de la Vaticane [14]. Son premier souci fut d'installer la bibliothèque dans des locaux dignes d'elle. Nous entrons dans l'ère des constructions. L'édifice était vraiment magnifique: pavé en mosaïques de verre et de marbre, peintures murales par Ghirlandajo et Melozzo da Forli, fenêtres à vitraux peints, portes en marqueterie, boiseries, sculptées, armoires et bancs finement travaillés, rehaussés de couleurs et de dorures. Tout cela est maintenant disparu. Pour assurer le maintien et le développement de la bibliothèque, il la dote de revenus propres. Démétrius de Lucques disait: « Notre Seigneur Sixte IV, a dépensé tant d'argent et tant de soins pour sa bibliothèque qu'elle sera bientôt complète. Pour attirer à lui les hommes les plus instruits, il n'épargne ni présents ni promesses. Il leur fait traduire en langue latine, de l'hébreu, du grec et de l'arabe. Il a à son service des copistes habiles, appelés de partout, qui transcrivent ces traductions ou qui copient des ouvrages que la Bibliothèque ne possède pas encore, et il ne leur ménage ni sa faveur, ni ses bienfaits [15]. » En 1475, il y a déjà 2527 manuscrits dont 770 grecs et 1757 latins, et durant les neuf dernières années de son pontificat près de 1100 volumes nouveaux entrèrent à la bibliothèque. Cette collection devait avant tout être pour « l'honneur de l'Église militante, et pour l'accroissement de la foi ». Pour la rendre plus attrayante aux chercheurs, le pape y fait percer des fenêtres et durant tout l'hiver la bibliothèque est soigneusement chauffée.

A la même époque le pape désire introduire l'imprimerie. Le cardinal Nicolas de Cues fit venir des typographes allemands à Rome

[13] Jean Guiraud, *op. cit.*, p. 227.
[14] Paul Fabre, *op. cit.*, p. 682.
[15] Paul Fabre, *op. cit.*, p. 686.

sous le pontificat de Paul II et ils s'établirent au couvent de Subiaco. On avait ainsi le bonheur de pouvoir réduire de quatre-vingts pour cent le coût des livres et de permettre aux plus pauvres de se constituer une bibliothèque. Cette initiative prit un développement considérable dès le début et on reste frappé des nombreuses éditions faites sous Paul II et Sixte IV, et de la rapidité avec laquelle les livres se succèdent.

Paul III fit refaire les inventaires et multiplia les copistes chargés de transcrire les manuscrits en danger ou que la bibliothèque ne possédait pas. Il songeait également à installer une imprimerie pour se charger de la publication des actes du Saint-Siège et surtout pour éditer les trésors de la bibliothèque, « pour qu'en multipliant les exemplaires des ouvrages qu'elle contient on pût les répandre à travers le monde, pour l'usage de tous les peuples et de tous les temps ». Cette seconde moitié du XVI^e siècle est une belle période pour la Vaticane: elle s'enrichit de plus de 500 manuscrits grecs, latins et hébreux.

Il devait revenir à Sixte-Quint de réaliser le désir de Paul III et de constituer définitivement la « Stamperia Vaticana ». Il décida également d'améliorer la « Librerie du Vatican qui selon Montaigne était en cinq ou six salles tout de suite » et il édifia un bâtiment qui coûta plus de cent cinquante mille écus. L'étage supérieur abritant la bibliothèque formait une magnifique galerie voûtée, à deux nefs, longue de soixante-dix mètres et large de quinze, abondamment éclairée à droite et à gauche . . . , et entièrement décorée de peintures à fresques. Selon la description de Montaigne, on trouve encore « un grand nombre de livres attachés sur un certain nombre de pupitres », c'est que l'on retrouve l'esprit du temps et que les livres étaient difficiles à trouver et très dispendieux, mais Montaigne ajoute « il y en a aussi dans des coffres qui me furent tous ouverts [16] ».

Durant l'époque moderne on ajouta à cette bibliothèque les archives réunies par Paul V. Les dons continuèrent d'affluer à la bibliothèque et lorsque le duc de Bavière, Maximilien, fit don au Saint-Siège de la bibliothèque Palatine, « le joyau littéraire de l'Allemagne », la Vaticane fit une acquisition d'une valeur exception-

[16] Paul FABRE, *op. cit.*, p. 708.

nelle. Alexandre VII incorpora le trésor de la bibliothèque des ducs d'Urbin qui représentait pour la Renaissance italienne ce que la Palatine était pour le moyen âge et la Renaissance des pays souabes et franconiens. D'un seul coup la bibliothèque acquérait 21 manuscrits hébreux, 175 manuscrits grecs et 1760 manuscrits latins et italiens, la plupart d'un grand prix.

La France suivit de près l'Allemagne et l'Italie. La reine Christine de Suède acheta, en 1650, au prix de quarante mille livres, la bibliothèque de Paul Pétau qui contenait la « moelle des manuscrits de France ». La collection suivit la reine à Rome (1658). Morte le 19 avril 1689, sa bibliothèque était sur le point d'être mise en vente lorsque le pape Alexandre VIII Ottoboni l'acheta pour huit cents écus prélevés sur sa fortune personnelle. Connue sous le nom de Bibliothèque Alexandrine, l'usage lui a cependant conservé le nom de Bibliothèque de la Reine. Peu après, Alexandre VIII acheta la bibliothèque de la famille Altemps qui passa alors à la famille Ottoboni, mais Benoît XIV l'acquit définitivement pour la Vaticane en 1759. Ces 3300 manuscrits de Florence furent déposés à la Vaticane à côté de deux cent quatre-vingt-cinq manuscrits légués par le marquis Alexandre Capponi et formant un fonds spécial.

La Vaticane avait acquis des manuscrits arabes, coptes et syriaques dès le XVI^e siècle. Paul V et Urbain VIII firent entrer un grand nombre de manuscrits coptes et arabes à la bibliothèque, mais le véritable créateur du fonds oriental fut Clément XI (1700-1721). Il désirait donner à la Vaticane un aspect plus catholique, c'est-à-dire plus universel, et on acquit des manuscrits orientaux de partout.

La libéralité de Clément XII fut le point de départ de très intéressantes initiatives qui complètent à merveille la splendide collection de textes manuscrits. On ajouta des musées de textes épigraphiques, des monuments figurés, la sigillographie, la glyptique, la numismatique. Pie VI fit installer un cabinet pour les papyrus et rattacha à la bibliothèque l'ancien observatoire de la Torre dei venti, instituée au XVI^e siècle pour opérer la réforme du calendrier et il la dota de nouveaux instruments. Pie VII créa la salle des pein-

tures du moyen âge, la salle des fresques antiques, la bibliothèque lapidaire et le Musée Chiaramonti.

Le pontificat de Léon XIII, si extraordinaire en tous domaines, fut également des plus heureux pour la bibliothèque. Le temps semblait venu de satisfaire les exigences de l'esprit critique moderne et de continuer l'œuvre des papes d'une façon plus méthodique, plus rigoureuses et sur des bases plus larges [17]. Le pape considère que la bibliothèque ne doit pas être pour la papauté une pierre précieuse pour sa couronne; elle a une autre importance plus grande encore. La Vaticane doit être un foyer de lumière pour le monde entier. Léon XIII met à la disposition de tous les trésors artistiques et littéraires amassés par ses prédécesseurs. Plus de 900 manuscrits de toutes sortes sont entrés au Vatican sous son pontificat, dont la bibliothèque Borghese (319 manuscrits). Les gens capables d'utiliser les richesses de la Vaticane sont bienvenus. Le pape ordonne la rédaction de catalogues et édite les richesses de la collection. Les érudits étrangers convergent vers la Vaticane pour y parfaire leurs travaux et le pape est d'avis que le Saint-Siège n'a rien à perdre à publier ses actes, lui qui pensait que « la première loi de l'histoire est de dire vrai, et la seconde de ne pas oser mentir [18] ». Il aménagea des salles de consultation et les écoles savantes de l'étranger viennent s'établir à Rome. Par décret du 25 mars 1873, une section de l'École française archéologique d'Athènes fut établie à Rome et l'École française de Rome fut définitivement constituée par décret du 20 novembre 1875. L'Autriche et la Prusse créèrent ensuite à Rome des instituts historiques. Des académies comme l'Académie royale de Bavière, des sociétés savantes comme la Goerres-Gesellschaft et des commissions historiques comme celle du Public Record Office ont envoyé des missionnaires. Tout cela, voulu par Léon XIII, *Ut vincat veritas.*

C'est encore Léon XIII qui fonda à Rome *Un institut de beauté pour les manuscrits fatigués* [19]. Cette création est due à l'initiative du cardinal F. Ehrle, s.j., qui remarqua combien certains manuscrits étaient

[17] Paul Fabre, *op. cit.*, p. 753.

[18] Bref *Sæpe numero considerantes* (18 août 1883), dans *Acta Sanctæ Sedis*, 16, p. 642.

[19] George London, *Le Vatican et le Monde moderne . . .*, Paris, Editions des Portiques, 1933, p. 311-312.

étaient rongés par l'humidité. Un remède fut finalement découvert et depuis les succès accomplis par « l'hôpital des manuscrits » est tel que les autres bibliothèques ne se feront pas faute d'envoyer leurs « malades » au Vatican. John Pierpont Morgan qui avait acquis 56 manuscrits coptes tous antérieurs au X^e siècle, mais gravement avariés, les confia à la Vaticane. La restauration demanda dix ans et les manuscrits furent retournés à la « Morgan » de New-York. En récompense, M. J. Pierpont Morgan autorisa la Vaticane à en prendre des photos. Depuis, l'on a fondé à Rome même, comme service d'État, l'Istituto di Patologia del Libro qui se spécialise aussi dans la réparation des manuscrits [20].

Les archives secrètes mises à la disposition des chercheurs par Léon XIII contenait 4874 gros volumes. Il prétendait contre les timides que l'Église n'avait besoin que de vérité; on trouva beaucoup d'histoire dans ces gros volumes, mais on n'y trouva « aucune histoire ». Le scandale attendu par plusieurs ne se produisit pas.

Léon XIII fonda encore en 1884 l'École de Paléographie. Cette école, réformée sous Pie XI en 1920, offre un cours de deux années couronné par un diplôme d'archiviste paléographe reconnu par le gouvernement italien en vertu de l'article 40 du concordat. Enfin sous Léon XIII, la reproduction photographique des manuscrits et des documents sur une large échelle fut autorisée.

Pie XI, l'ancien bibliothécaire de l'Ambrosiana de Milan et de la Vaticane montait sur le siège de Pierre avec des connaissances du métier qu'il n'allait pas oublier au cours de son glorieux pontificat. Il acquit les collections Rossiniana, Chigiana, Ferraioli, et fit construire un nouveau magasin à livre tout à fait selon les exigences techniques les plus modernes.

En 1924, il fondait une École des Chartes qui fonctionne auprès des Archives vaticanes et le 15 novembre 1934 une École de Bibliothéconomie ouvrait ses portes auprès de la bibliothèque des papes. Dans un discours donné à cette occasion, le pape indiquait la raison d'être de cette nouvelle création: former des ecclésiastiques qui, de retour dans leurs patries respectives, feraient profiter les séminaires et les maisons d'enseignement catholiques de ce qu'ils auraient appris

[20] *Il Reale Istituto di patologia del libro in Roma*, Roma, 15 p.

à Rome [21]. Dans une audience du saint-père, Mgr Eugène Tisserant (aujourd'hui cardinal) ajoutait une autre fin: les anciens de l'École, non seulement devraient organiser les bibliothèques, mais devraient également montrer aux autres à s'en servir et à les organiser.

Pie XII qui illustre si magnifiquement la chaire romaine conserve la tradition des papes en acquérant de nouvelles collections, telles la Patetta, celle des Chigi et des Boncompagni et la bibliothèque Casimiri. Il restaura également de nouveaux locaux pour l'École de Bibliothéconomie et pour l'École de Paléographie. Son dernier geste en faveur de l'influence de la Vaticane est également à l'avantage de l'Université de Saint-Louis et de l'Amérique entière.

Au cours de ces cinq siècles d'histoire, les 1500 manuscrits de Nicolas V sont présentement devenus 60.000, plus de 7.000 incunables, 700.000 volumes, 100.000 gravures et cartes géographiques et des milliers de documents d'archives; les 12 armoires de Nicolas sont présentement remplacées par plus de 105 kilomètres de rayons d'acier [22]. Voilà une histoire qui en dit long sur l'amour de l'Église et le souci constant de la papauté pour la conservation et la diffusion de la science.

* * *

Ces richesses vaticanes ont trouvé un bienfaiteur très insigne dans la personne du cardinal Achille Ratti, préfet ou conservateur de la Bibliothèque. Dès 1914 on avait songé, pour rendre la bibliothèque plus accessible au public, à la doter de catalogues tout à fait modernes à l'intention de ses usagers. La tâche était gigantesque, mais monseigneur Ratti était un géant. Le travail aurait pu en décourager bien d'autres, mais lui, jamais.

Il ne faudrait pas penser qu'il n'y eut pas de catalogues avant 1914, mais ils étaient multiples et variés. Par exemple le catalogue de la Prima raccolta établi à la fin du XVIIe siècle, cataloguait les auteurs selon leur prénom au lieu de leur surnom. Le catalogage des titres était aussi divers, mais le plus grand handicap pour les savants, consistait dans le fait qu'il leur fallait parcourir pas moins de quinze

21 *Osservatore Romano*, 16 novembre 1934.

22 Anselmo M. Albareda, M. B., *Introduction*, dans *Cinquième centenaire de la Bibliothèque Vaticane. Miniatures de la Renaissance. Catalogue de l'exposition*, Cité du Vatican, [ Biblioteca Apostolica Vaticana ], 1950, p. 14.

catalogues avant de savoir si la bibliothèque possédait tel ou tel volume. C'est à cet état de chose que l'on voulait remédier en 1914 sous le pontificat de Benoît XV. On commença alors le travail en copiant les titres des volumes anciens sur des fiches tandis que les nouvelles acquisitions et les livres des collections plus récentes étaient catalogués. L'œuvre fut accomplie plus ou moins parfaitement nonobstant les difficultés de la guerre et de l'après-guerre lorsque la *Carnegie Endowment for International Peace* offrit son aide pour la rédaction d'un catalogue entièrement nouveau. On préparerait à la technique quelques membres du personnel de la Vaticane dans les écoles de bibliothéconomie et des missions de diverses bibliothèques se rendraient à Rome. Parmi ces derniers se trouvait M. Charles Martel, chef de la division du catalogue à la Library of Congress. Ceci se passait dans la seconde partie de 1928. On décida également de publier le catalogue sur fiches à un tirage de 100 exemplaires et de le distribuer aux bibliothèques qui désireraient s'en porter acquéreurs.

Le catalogue adopté fut le catalogue dictionnaire et on suivit les règles acceptées par les bibliothèques publiques italiennes non sans leur faire subir beaucoup de changements pour les conformer davantage aux règles anglo-américaines et pour respecter le caractère cosmopolite des savants qui se rendent à Rome pour y travailler à la Vaticane.

On se rendit vite compte cependant de l'insuffisance des règles existantes, surtout pour l'établissement des sujets et on décida donc de composer des règles entièrement nouvelles. Le travail fut confié à M. Ansteinsson, bibliothécaire de la *Norges teckniske hogskole* de Trondhjem, qui illustra les règles de nouveaux exemples tirés pour la plupart des fiches du nouveau catalogue. Tout en faisant cette révision on tint parfaitement compte du fait qu'un grand nombre des usagers de la Vaticane viennent de nations diverses et ceci entraîna des changements dans les Règles, par exemple les noms propres retinrent la forme qu'ils ont dans leur langue respective. On peut en dire autant des surnoms et une place plus large fut faite au latin, étant donné le degré de culture de ceux qui fréquentent la bibliothèque.

On peut dire que les Règles sont le résultat d'une collaboration internationale pour le service d'un public cosmopolite [23].

La première édition des *Norme per il catalogo degli stampati* parut en 1930 et fut reçue avec grand enthousiasme aux États-Unis. Les *Norme*, disait la critique, sont « the best of modern cataloguing codes » et « the fullest and most up to date in the world », « the world's best code of rules for cataloguing ». Les quatre parties du code portent sur la vedette, la description du volume, les fiches-matières et sur le classement. Des appendices étudient les livres des XV^e^ et XVI^e^ siècles et les incunables. On y trouve une liste des abréviations, un glossaire très précieux de termes bibliographiques en cinq langues, des règles pour la translittération et des modèles de fiches.

Parlant des *Norme*, un auteur se plaignait que pour de nombreuses années « the most complete statement of American cataloguing practice was available only in the Italian language ». Aussi importait-il d'en faire paraître une traduction anglaise. L'American Library Association s'en chargea et la version établie sur la seconde édition italienne parut à Chicago en 1948 [24].

Dès 1939 une traduction espagnole [25] avait été imprimée à Rome et au printemps de 1940, les autorités de la Vaticane demandaient au Canada français de bien vouloir entreprendre une traduction française. L'honneur de rendre un tel service à la bibliothèque pontificale et aux bibliothécaires de langue française devait échoir à des professeurs de notre Université d'Ottawa, anciens élèves de l'École de Bibliothéconomie de la Vaticane. Le travail fut réalisé assez promptement, mais les vicissitudes de la guerre ne permirent à la traduction de voir le jour qu'en 1950. Ce fut heureux, car on eut ainsi l'occasion de mettre la version d'accord avec la troisième édition italienne publiée en 1949. Un accueil sympathique lui fut réservé par les bibliothécaires canadiens [26] et les traducteurs sont heureux d'avoir travaillé à la réalisation d'un vœu des autorités de la Bibliothèque apostolique. Ils auront contribué à « une collaboration internationale plus étroite,

[23] On lira avec intérêt la préface à la première édition des *Norme per il catalogo degli stampati.*

[24] *Rules for the Catalogue of Printed Books.*

[25] *Normas para catalogación de impresos.*

[26] Voir *Culture*, 12 (1951), p. 318-322.

telle qu'on la désire et qu'on la réalise à la bibliothèque des papes, vivante incarnation de l'idéal de la catholicité [27] ».

Une dernière traduction a été faite en portugais par le Departemento administrativo do Serviço publico du Brésil. Il resterait à souhaiter une traduction allemande afin que le code catalographique vatican devienne vraiment à la portée de tous.

Voilà brièvement retracée l'histoire de la Vaticane et de son code catalographique. L'apport culturel de cette institution pontificale à travers les âges a été immense et constitue un témoignage éloquent de la continuité pontificale dans sa mission civilisatrice et doctrinale. Si malgré ses destructions successives la bibliothèque des papes a pu rendre de si grands services, que ne faut-il pas espérer d'une bibliothèque parfaitement organisée selon les méthodes scientifiques les plus rigoureuses et les plus modernes ? Le rêve de la papauté de constituer une bibliothèque pour la plus grande utilité de tous et pour la gloire du Saint-Siège est donc plus que jamais une réalité qui s'impose aux regards de tous. Son histoire manifeste que la papauté ne se refuse pas à la diffusion de la science dans tous les domaines, mais qu'au contraire elle croit effectivement à la promesse de son divin Maître et en la force libératrice de la Vérité: *Veritas liberabit vos.*

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
secrétaire de la Faculté de Philosophie.

[27] Introduction à la première édition italienne des *Norme*, voir *Règles pour le Catalogue des Imprimés*, Cité du Vatican, Bibliothèque Apostolique Vaticane, 1950, p. vii.

# *La crise de l'éducation moderne**

Le monde moderne est malade. Les esprits les plus lucides et les plus clairvoyants parmi les pédagogues, les psychologues, les théologiens, les sociologues et les hommes d'État se mettent aujourd'hui au travail pour ausculter l'homme du vingtième siècle et découvrir les maux dont souffre notre âge atomique. Les termes suivants: la « crise », la « décadence », le « déclin », la « tragédie », l' « effondrement », le « crépuscule », sont devenus les notions-clefs pour caractériser la civilisation moderne. Il suffit, pour s'en rendre compte, de mentionner quelques ouvrages: *Crépuscule de la Civilisation,* par Jacques Maritain; *L'Europe tragique,* par Gonzague de Reynold; *La Crise de notre Âge* (en anglais), par Pitirim Sorokine; *La Décadence de l'Europe,* par Aron et Dandieu; *La Crise de la Philosophie occidentale* (en russe), par Vladimir Soloviev; *Le Déclin de la Civilisation occidentale* (en polonais), par Florian Znaniecki; *La Décadence de l'Occident* (en allemand), par Oswald Spengler; *L'Effondrement des Sciences et la Primauté de la Philosophie* (en allemand), par Hugo Dingler; *Le Monde sans Âme,* par Daniel-Rops; *Le Drame de l'Humanisme Athée,* par le R. P. de Lubac, etc.

Les grandes catastrophes, les naufrages et les révolutions des temps modernes se sont répercutés dans tous les domaines de la vie, mais avant tout dans le domaine de la pédagogie. Depuis une cinquantaine d'années, on parle de la crise de l'éducation moderne. Voici seulement quelques-uns des ouvrages qui traitent des maux dont est affligée la pédagogie: *L'Éducation à la Croisée des Chemins,* par Jacques Maritain; *La Crise de l'Éducation* (en anglais), par Bernard Iddings Bell; *L'Éducation progressive à la Croisée des Chemins* (en anglais), par Boyd Henry Bode; *La Crise de l'Université* (en anglais), par Walter Moberly; *La Faillite de l'Enseignement,* par J. Payot; *L'Ancienne et la Nouvelle Éducation* (en allemand), par

* Résumé d'une conférence prononcée dans la Salle académique, le 4 novembre 1951.

Fr. W. Foerster; *La Révolution dans l'Éducation,* par W. Hoeper; *La Vérité et la Fausseté dans l'Éducation* (en anglais), par C. D. Hardie; *L'École et la Démocratie au Tournant de l'Histoire,* par Sergius Hessen; *Les Hérésies didactiques,* par Hugo Gaudig; *Le Scandale des Écoles publiques,* par Earl Conrad.

Les esprits les plus pénétrants et les plus clairvoyants de notre temps, après avoir ausculté la civilisation et la pédagogie modernes, arrivent presque unanimement à la conclusion qu'il s'agit ici de maladies bien multiples, bien graves et, hélas ! bien invétérées . . . Un remède prompt et efficace est absolument nécessaire, car le malade se trouve déjà *in articulo mortis* . . . Or, notre patient — la pédagogie moderne — semble avoir complètement oublié le principal conseil des médecins: *Principiis obsta sero medicina paratur* . . . Chaque *pronostic,* chaque traitement médical, présuppose d'abord le *diagnostic,* c'est-à-dire l'étude soigneuse et la reconnaissance de la maladie.

Le but de notre étude est justement de *diagnostiquer* le mal de la pédagogie moderne, d'essayer de découvrir et de déterminer les principales maladies dont souffrent nos institutions, nos doctrines, nos entreprises et nos systèmes en matière d'éducation.

Dans une prochaine étude, intitulée *Les grandes sources de l'éducation et de la vie,* nous essaierons de rechercher des moyens pour surmonter la crise, d'indiquer des remèdes pour guérir les maux pédagogiques de notre âge.

Ce sera une tâche entièrement *pronostique, thérapeutique, curative.*

* * *

L'édifice multiséculaire de la pédagogie moderne a été érigée sur quatre fausses hypothèses ou prémisses.

1. La première prémisse, anticipée déjà par François Rabelais, explicitée et proclamée par Jean-Jacques Rousseau et Léon Tolstoï, et enfin poussée à l'extrême par la pédagogie bolcheviste, se réduit à la formule suivante: *Natura sive Deus.*

La nature, c'est l'absolu, c'est Dieu incarné: formule fameuse forgée par Spinoza (1632-1677), père du panthéisme et du matérialisme modernes.

*Natura sive Deus*, cette prémisse où la nature prend pour la première fois la place de l'absolu, de Dieu lui-même, devient ainsi le fondement, la mesure suprême de toutes choses; elle constitue la clef de voûte de la pédagogie panthéiste, cosmocentriste, naturaliste, empiriste, matérialiste, depuis François Rabelais jusqu'à Jean-Jacques Rousseau, depuis Jean-Jacques Rousseau jusqu'à Karl Marx, Léon Tolstoï, Konstantinovna Kroupskaya — femme de Lenine, collaboratrice de Tolstoï et fondatrice de la pédagogie bolcheviste — et enfin, Anatole Vassilievitch Lounatcharski (1875-1933), ministre de l'Éducation dans le gouvernement de Lenine, promoteur des grandes réformes pédagogiques soviétiques et père des sans-Dieu militants russes.

La pédagogie naturaliste et matérialiste, réduisant Dieu à la nature, le Créateur à la création, et renversant, détruisant ainsi, au nom de la nature, de la matière, la hiérarchie de toutes les valeurs: voilà la première maladie, maladie bien invétérée de l'éducation moderne.

Il faudrait remonter au moins jusqu'au XVI^e siècle pour découvrir les racines les plus profondes de cette maladie. Rabelais en est le point de départ; Lounatcharski, le point d'arrivée. Le panthéisme pédagogique du XVI^e siècle dégénère au XX^e siècle en panmatérialisme pédagogique des plus grossier. La naissance et le développement de la pédagogie naturaliste depuis François Rabelais jusqu'à Anatole V. Lounatcharski, constituent le premier acte du drame de la pédagogie moderne.

2. La deuxième prémisse de la pédagogie moderne, anticipée déjà par les humanistes tels qu'Urich de Hutten, Didier Érasme, explicitée par les grands réformateurs, les déistes, rationalistes, occasionalistes, ontologistes, fidéistes, immatérialistes, panidéalistes, et poussée à l'extrême par Hegel, Gentile et les pédagogues fascistes, se réduit à la formule suivante: *Homo sapiens sive Deus.*

L'homme, être raisonnable, est Dieu, Dieu incarné et, par conséquent, il est l'unique maître de lui-même et de l'univers; l'unique mesure de toutes choses.

*Homo sive Deus*: cette formule, mettant l'homme à la place de Dieu, la raison à la place de la foi et de la Révélation divine, constitue le fondement doctrinal, la clef de voûte de la pédagogie anthropo-

centriste, humaniste, rationaliste, essentialiste, idéaliste, panidéaliste, depuis Ulrich de Hutten et Érasme, jusqu'à Hegel, depuis Hegel jusqu'à Mussolini et Giovanni Gentile, ministre de l'Éducation et promoteur des réformes pédagogiques fascistes sous Mussolini.

La pédagogie panhumaniste, panrationaliste, renversant et détruisant au nom de l'homme et de la raison, la hiérarchie de toutes les valeurs: voilà la deuxième grande maladie, maladie invétérée de l'éducation moderne.

Il faudrait remonter au moins jusqu'au XVI^e siècle pour découvrir les racines les plus profondes de cette maladie: Hutten et Machiavel en sont le point de départ; Mussolini et Gentile, le point d'arrivée.

La naissance et la genèse de la pédagogie anthropocentriste, panhumaniste, panidéaliste, depuis Ulrich de Hutten jusqu'à Giovanni Gentile, constitue le deuxième acte du drame de la pédagogie moderne.

3. La *troisième* prémisse de la pédagogie moderne, anticipée par les éducateurs et les penseurs romantiques du XIX^e siècle, explicitée et poussée à l'extrême par Jean Gottlieb Fichte (1762-1814), Émile Durkheim (1858-1917), Ernst Krieck (1882-), Alfred Baeumler (1887-) et la pédagogie nationale-socialiste, se réduit à la formule suivante: *Societas sive Deus.*

La société, c'est l'absolu, c'est Dieu incarné. « Der Staat ist der præsente Gott », l'État, c'est Dieu incarné, affirment les apôtres du sociocentrisme.

Ainsi, à la fausse thèse de la renaissance affirmant que la nature serait Dieu incarné, et à la fausse antithèse de la réforme et de l'âge de lumière soutenant que l'homme serait Dieu incarné, le romantisme et le socialisme du XIX^e et du XX^e siècle répondent par la fausse « synthèse » que la société serait Dieu incarné, l'absolu et, par conséquent, la mesure de toutes choses.

*Societas sive Deus*: cette prémisse, mettant la nation et la race à la place de Dieu, substituant les forces irrationnelles et les instincts animaux à la religion et à la Révélation divine, constitue le fondement doctrinal, la clef de voûte de la pédagogie sociocentriste, socialiste, volontariste, activiste, irrationaliste, depuis Fichte jusqu'à Hans F. K. Guenther (1891-), Hitler et Alfred Rosenberg (1893-1946),

ministre de l'Éducation et promoteur des réformes pédagogiques nationales-socialistes sous Hitler.

La pédagogie pansocialiste, panactiviste, panirrationaliste, idolâtrant la société, la nation, la race, les instincts animaux et renversant ainsi la hiérarchie des valeurs: voilà la troisième grande maladie de l'éducation moderne.

La naissance et le développement de cette maladie, depuis Fichte jusqu'à Rosenberg, constitue le troisième acte du drame historique de la pédagogie moderne.

4. Le *quatrième* et dernier acte de ce drame est inauguré par le vitalisme et l'existentialisme qui émergent, à la fin du XIX$^e$ siècle et au début du XX$^e$, à l'horizon nébuleux et bien assombri de l'Orient (Dostoïevski, Soloviev, Vivekananda) et de l'Occident.

La dernière prémisse de la pédagogie moderne est la plus révolutionnaire, la plus stupéfiante, parce qu'elle renverse d'un seul coup les trois prémisses ou thèses précédentes.

Au point de vue psychologique, les trois pédagogies ci-dessus mentionnées se basent sur les formules suivantes:

a) *Percipio, ergo sum* (Bacon, Helvetius, Marx, Lounatcharski, Lenine): je perçois, donc je suis. C'est le point de départ psychologique de la pédagogie naturaliste, empiriste, matérialiste.

b) *Cogito, ergo sum* (Descartes, Berkley, Payne, Hegel, Gentile): je pense, donc je suis. Tel est le point de départ psychologique de la pédagogie anthropocentriste, rationaliste, idéaliste.

c) *Ago, ergo sum* (Fichte, John Dewey, Kerschensteiner): j'agis, donc je suis. C'est le point de départ psychologique de la pédagogie sociocentriste, activiste, pragmatiste.

Le vitalisme et l'existentialisme renversent ces trois formules et leur substituent la formule suivante: *Sum (vivo, existo), ergo percipio, cogito, ago*: je suis, je vis, j'existe, donc je perçois, je pense, j'agis ! D'abord vivre, exister, puis penser: *Prius vivere, postea philosophare,* déclarent les existentialistes. « L'existence précède l'essence. »

Actuellement, l'existentialisme triomphe en Europe continentale (Soeren Kierkegaard, Friedrich Gogarten, Thurneysen, Karl Barth, Emil Brunner, Eberhard Grisebach, Louis Lavelle, René Lesenne, Jean-Paul Sarte, Simone de Bouvoir, A. Camus, Merleau-Ponty, J. Wahl,

M. Souriau, N. Berdiaeff, Léon I. Chestov, W. Yankelevitch, Kafka, Gabriel Marcel, Peter Wust, etc.) et il semble vouloir passer l'océan Atlantique et triompher dans le Nouveau Monde. L'existentialisme, n'étant, dans son essence la plus profonde, que la radicalisation du principe vital ou du principe du vivre, a été précédé et inauguré par les prétendues philosophies et pédagogies de la vie (Lebensphilosophie, Lebenspaedagogik: Wihlhelm Dilthey, Alfred Fouillée, Jean-Marie Guyau, Henri Bergson, Adolphe Ferrière, Melchior Palagyyi, Max Scheler, Ludwig Klages, Philipp Lersch, Franz Hilker, Rudolf Bode, Alfred Baeumler, Ernst Krieck). La doctrine de l'existentialisme athée et nihilocentriste se réduit à la formule suivante: *Nihil sive Deus*, le néant, c'est l'absolu, c'est la mesure de toutes choses.

L'existentialisme athée, nihilocentriste, mettant le néant à la place de l'absolu, de Dieu, substituant l'angoisse à la foi, à l'amour et à l'espérance, et, au nom du néant, renversant, détruisant ainsi toutes les valeurs éducatives: voilà la quatrième grande maladie, la maladie la plus récente de la pédagogie moderne.

La naissance, le développement, et le triomphe croissant de l'existentialisme pédagogique au XX^e siècle[1] constituent le quatrième et dernier acte du drame de l'éducation moderne.

* * *

Chaque prémisse, chaque thèse de la pédagogie moderne a ses grands pionniers, ses champions, ses porte-parole et ses défenseurs.

1. La thèse naturaliste, empiriste, matérialiste, de l'éducation moderne est soutenue et défendue par les pédagogues suivants: Léon Tolstoï, qui est à bon droit appelé le néo-Rousseau ou le Rousseau russe; Ellen Key, bien connue en Europe par son ouvrage retentissant *Le Siècle de l'Enfant* (1901); Paul Bergemann; Konstantinovna Kroupskaya, *(L'Éducation populaire et la Démocratie*, Moscou 1917, en russe); Ivan Petrovitch Pavlov et Vladimir Bekhterev, fondateurs de la prétendue « réflexologie »; E. M. Medynski *(Histoire de la Pédagogie)*; B. P. Yessipov et N. K. Gontcharov (*Pédagogie*, Moscou 1946); A. P. Pinkevitch (*L'École du Travail*, Moscou 1925); A. Kalachnikov, éditeur de l'encyclopédie de la pédagogie soviétique

[1] Lire, par exemple, N. Balca, *L'Importance de Gogargen et de son Ecole pour la Pédagogie contemporaine*, Weimar 1934.

et auteur de l'ouvrage *Les Éléments de la Pédagogie soviétique* (Moscou 1929); P. P. Blonski *(L'École du Travail)*; N. Skrypnik (*Les Fondements du Système populaire d'éducation*, Moscou 1930); Svadkovski (*Les Fondements méthodologiques de la pédagogie marxiste*, Moscou 1931; *Les Problèmes de la Pédagogie soviétique*, Moscou 1929); W. Nevski (*L'École, Club de la Jeunesse ouvrière*, Kostrome 1920); W. Loukachevitch (*La jeune République*, Moscou 1923); A.-M. Gelmont (*Nos Enfants en face de la Guerre et de la Contre-révolution*, Moscou 1930); W. A. Vaganian (*Système de l'Éducation populaire*, 1930); J. Riappo (*L'École professionnelle soviétique*, Moscou 1930; *Les Problèmes du Professionnalisme et du Polytechnisme dans le Système scolaire soviétique*, Kharkov 1928); Siegfried Kawerau (*La Pédagogie sociologique*, Leipzig 1924, en allemand); H. Schulze (*Vers la Réforme scolaire de la Sociale-Démocratie*, Berlin 1912, en allemand); O. Ruehle (*L'Âme de l'Enfant prolétaire*, Dresden 1925, en allemand); Max Adler (*Hommes nouveaux. Pensées sur l'Éducation socialiste*, Berlin 1924, en allemand); Paul Oestreich *(Éducation nouvelle)*; L. Thorndike; J. B. Watson; A. P. Weiss, etc.

2. La thèse anthropocentriste, humaniste, rationaliste, idéaliste, essentialiste, de la pédagogie moderne est soutenue et défendue par les pédagogues suivants: Benedetto Croce; Giovanni Gentile *(La Réforme de l'Éducation)*; Giuseppe Lombardo-Radice *(Éducation et Méséducation*, 1923; *La vie nouvelle dans l'École du Peuple*, 1925); Ernesto Codignola; Giuseppe Bottai (*La Charte de l'École*, Milan 1939); Eduard Spranger, chef de l'idéalisme allemand contemporain; Hermann Nohl; Theodor Litt; Gerahard Budde (La Pédagogie noologique); William Bagley et Michael J. Demiashkevich, initiateurs du mouvement essentialiste aux États-Unis (Essentialists Movement); Robert Hutchins, éminent humaniste de notre siècle; Mortimer Adler; Norman Foerster (*Humanisme et Amérique*, 1930; *Université américaine d'État*, 1937; *L'Avenir du Collège libéral classique*, 1938); Louis Mercier; Irving Babbitt; Stringfellow Barr; Scott; Buchanan; Nicholas Butler; Mark Van Doren; Abraham Flexner; Hermann Harrel Horne *(L'Idéalisme dans l'Éducation)*; Rupert C. Lodge; Robert Rusk; Jay Nock; Charles Eliot Norton; Stuart P. Shermann; Paul Shorey, etc.

3. La thèse sociocentriste, socialiste, volontariste, activiste, pragmatiste, est soutenue et défendue par les pédagogues suivants: Cecil Reddie (école d'Abottsholme); John Baden Badley (école de Bedales); le Dr Hermann Lietz, fondateur des maisons d'éducation à la campagne; Edmond Demolins (école des Roches); Gustave Wyneken (école de Wichersdorf); Paul Geheeb (école d'Odenwald); Baden Powell; Georg Kerschensteiner, porte-parole de l'école activiste en Allemagne, auteur des ouvrages *La Théorie de la Formation, La Conception et la Formation du Caractère* et *L'Âme de l'Éducateur*; August Lay (école active); Hugo Gaudig *(L'École au service de la Formation de la Personnalité)*; Ernst Weber; Ernst Linde; Heinrich Scharrelmann; Scheibner; Robert Seidel *(École du Travail, Principe du Travail et Méthode du Travail)*; Franz Cizek; Roger Cousinet *(Le Travail par Équipe)*; M. Freinet *(L'Imprimerie à l'École)*; Helen Parkhurst *(The Dalton Plan)*; Carleton Washburne *(Le Plan de Winnetka)*; William Wirt *(The Platoon School Movement)*; Henry C. Morrison *(The Unit Plan)*; John Dewey, héraut de la pédagogie socialiste et pragmatiste aux États-Unis; William Kilpatrick; Boyd H. Bode; George S. Counts; John L. Childs; Harold Rugg; I. Doughton; G. E. Partridge; E. C. Moore; John P. Wynne; Adolph E. Meyer, Goodwin Watson; H. Gordon Hullfish; V. T. Thayer, etc.

4. La thèse vitaliste et existentialiste, est soutenue et défendue par les pédagogues suivants: Jan Lighthart, le « Pestalozzi hollandais »; Adolphe Ferrière, fondateur du Bureau international des Écoles nouvelles (1899) et directeur de la revue *Pour une Ère nouvelle*; Jean Piaget, directeur du Bureau international d'Éducation, organisme rattaché à la Société des Nations; Ovide Decroly, héraut de l' « école pour la vie par la vie »; Émile-Jacques Dalcroze, créateur du système de l'éducation rythmique; Ludwig Klages; Rudolf Bode; Franz Hilker; Rudolf Steiner; Rabindranath Tagore; Stanislas Chatski; Hermann Keyserling, organisateur de l'École de la Sagesse; Junius M. Meriam; Marietta Johnson; Hughes Mearns; Mrs. Satis N. Coleman; Bertold Otto; Hildegard Hetzer; Max Wertheimer; Kurt Koffka, Wolfgang Koehler; Felix Krueger; Erich Rudolf Jaensch; Robert M. Ogden; Raymond Wheeler; Kurt Lewin; Peter Petersen; Friedrich Gogarten; Karl Jaspers; Eberhard Grisebach, etc.

* * *

Ainsi, les pédagogues du XX^e siècle se sont partagés en quatre camps. La lutte est acharnée et semble vouloir continuer *ad infinitum*. Le premier camp des pédagogues lutte pour le renversement de toutes les valeurs éducatives au nom de la nature, des sens, de la matière; le deuxième veut atteindre le même but au nom de l'homme, être raisonnable, au nom de la raison, de l'esprit; le troisième, lui, poursuit le même idéal au nom de la société et de l'action; les extrémistes du quatrième camp, enfin — *mirabile auditu !* — dépensent leurs énergies au nom du néant.

*Vivat Nihilum !* Vive le Néant ! tel est l'aboutissement, le dernier mot de la pédagogie moderne, le *fruit de la sécularisation, de la déchristianisation, de la repaganisation de tous les domaines de la vie* [2].

Cinq siècles plus tôt, on avait commencé par la négation de Dieu au nom de la nature *(Natura sive Deus)*, de l'homme *(Homo sive Deus)*, de la société *(Societas, sive Deus)*; aujourd'hui, on aboutit à la négation de toutes les valeurs de la vie et au glissement vers le gouffre béant du néant.

L'édifice multiséculaire de la pédagogie moderne n'était pas bâti sur le roc inébranlable; il était construit sur le sable. C'est pourquoi il va vaciller et s'écrouler. La pluie est tombée, les torrents ont dévalé les pentes, les vents on soufflé et cet édifice multiséculaire s'est effondré; grande a été sa chute [3] . . .

*Parvus error in principio magnus est in fine.*

Quand on sème les vents, on moissonne les tempêtes. Les siècles précédents avaient semé des erreurs; notre siècle entreprend de les mettre en pratique dans le champ de l'éducation. Trois grandes maladies des siècles antérieurs, le panmatérialisme marxiste, le panrationalisme hégélien et le pansocialisme fichtéen, ont déjà fait une irruption brutale dans le domaine scolaire, les figures de Lounatcharski, de Gentile et de Rosenberg nous apparaissent la personnification des trois grandes maladies qui affligent la pédagogie contemporaine.

Les éducateurs du XX^e siècle sont placés devant cette alterna-

[2] Lire Gustave Combès, *Le Retour offensif du Paganisme*, Paris, P. Lethielleux, 1938.

[3] Matth. 7, 24-27.

tive: ou bien continuer jusqu'au bout la *révolution anti-scolastique* pour aboutir à la négation de toutes les valeurs éducatives, à l'anarchie complète et glisser vers le gouffre du néant; ou bien retourner à l' « intégralisme » scolastique ou catholique, à la *philosophia et pædagogia perennis* pour rétablir ainsi la hiérarchie des valeurs éducatives, et puiser aux grandes sources de l'éducation et de la vie pour rechristianiser, rajeunir et régénérer les peuples de l'Occident et de l'Orient. *Tertium non datur.*

Les quatre pédagogies partielles, manquées, mutilées que nous avons esquissées ne sont que le résultat de la fragmentation de l'intégralisme médiéval; elles ne sont que la conséquence funeste de la *révolution anti-scolastique* inaugurée cinq siècles auparavant.

« Le poisson pourrit par la tête », dit un proverbe français. Le désordre qui règne dans les faits et dans la vie est toujours la suite logique, en même temps que la manifestation, du désordre qui règne dans la tête et dans la conscience. Par conséquent, pour être en état de restaurer l'ordre dans la vie extérieure, il faut, avant tout, restaurer l'ordre dans la vie intérieure, c'est-à-dire dans nos pensées, dans nos cœurs et dans nos consciences. Voilà pourquoi les esprits les plus perspicaces et les plus clairvoyants de notre âge se tournent, consciemment ou non, vers l'Église, la grande éducatrice des peuples du globe, la dispensatrice de la grâce divine, de la lumière surnaturelle et des trésors multiséculaires de la sagesse éducative.

Trois noms symbolisent cette orientation du monde moderne vers l'Église; trois grands noms, à l'instar de trois étoiles radieuses, annoncent l'aurore d'un âge catholique: Vladimir Soloviev, dans le monde orthodoxe et dans les pays de l'Orient slave; John Newman, dans le monde anglican et les pays anglo-saxons; Friedrich Wilhelm Foerster, dans le monde luthérien et les pays germaniques.

Au cours des siècles, l'Église a été le flambeau, le phare resplendissant, dissipant les ténèbres qui s'étendaient sur l'Europe, l'Occident et l'Orient. Au XX^e^ siècle, également, l'Église s'est manifestée comme la seule force spirituelle qui a réagi d'une façon décisive et constructive, contre les quatre principales maladies pédagogiques de notre siècle:

1° contre la maladie panmatérialiste ou marxiste, elle a promulgué l'encyclique *Divini Redemptoris* (19 mars 1937);

2° contre la maladie panidéaliste ou fasciste, elle a promulgué l'encyclique *Non abbiamo bisogno* (29 juin 1931);

3° contre la maladie pansocialiste, panirrationaliste ou nationale-socialiste, elle a promulgué l'encyclique *Mit brennender Sorge* (14 mars 1937);

4° Contre la maladie panexistentialiste, pannihiliste et les autres déviations de l'éducation moderne, elle a promulgué l'encyclique *Humani Generis* (12 août 1950);

5° enfin, en promulguant l'encyclique *Divini Illius Magistri,* (29 décembre 1929), qui est à bon droit appelée la « Grande Charte de l'Éducation », elle a tracé les linéaments de l'éducation catholique, c'est-à-dire de l'*éducation intégrale.*

Au XX^e siècle, comme jadis pendant les sombres siècles barbares, l'Église se met à l'œuvre; comme jadis, pendant les invasions mongoles et asiatiques, elle va devenir la grande éducatrice des peuples; comme un phare resplendissant, elle va dissiper les ténèbres qui envahissent le XX^e siècle; nouvelle Arche de Noé, elle va rassembler les trésors spirituels de l'humanité naufragée pour les sauver de la nouvelle barbarie qui menace actuellement l'Europe, l'Occident, l'Asie, l'Afrique, le globe tout entier. « Aujourd'hui comme autrefois, le monde ne se sauvera pas du déluge sans l'Arche[4]. »

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS,
professeur à l'Institut de Psychologie.

[4] Son Eminence le cardinal SUHARD, archevêque de Paris, *Essor ou Déclin de l'Eglise,* Paris, Editions du Vitrail, 1947, p. 68.

# *Devotion to the Blessed Virgin Mary in Early British Columbia History*

## I. — VANCOUVER ISLAND.

Thanks to the piety of the first explorers and missionaries, devotion to Mary in what is now British Columbia is older than the Province itself and is indelibly stamped on the history of the Province. Thus, for instance, when, in 1775, Viceroy Antonio Maria Bucereli [1] sent an expedition to explore our shores, the members placed themselves under the protection of Our Lady of Bethlehem and promised a High Mass in her honour should they achieve their goal. [2] Their commander, Haceta, called the mouth of the Columbia "Assumption Day" [3] just as Alarcon, much earlier, had given the name "Our Lady of Safe Conduct" [4] to a river discovered en route. In honour of Mary, other Spaniards named Mount Baker "Mount Carmel", [5] and called the Gulf of Georgia "Grand Canal of Our Lady of the Rosary". [6]

The frigate *Our Lady of the Rosary*, [7] known also as *La Princessa*, brought Governor Esteban Jose Martinez and his troops to Nootka, on Vancouver Island where they built a fort in an effort to defend the North Pacific against the Russians and the British. These Spaniards arrived at Nootka during the month of Mary, 1789, [8] but did not take formal possession until June 24th which was not only the feast of St. John the Baptist, son of Mary's cousin, but also, being a Wednesday, [9] a day dedicated to Mary's Most Chaste Spouse. On

1 Howay and Scholefield, *British Columbia, Historical*, Vol. I, p. 43 ss.,
2 A.-G. Morice, O.M.I., *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest canadien*, Vol. IV, p. 181, note.
3 Howay and Scholefield, *op. cit.*, Vol. I, p. 44-45.
4 Id., *ibid.*, p. 37.
5 Id., *ibid.*, p. 168.
6 Id., *ibid.*, p. 167.
7 Id., *ibid.*, p. 140.
8 Id., *ibid.*, p. 136.
9 Id., *ibid.*, p. 139.

that day, assisted by Father Jose Maria Diaz and four Franciscans, of whom one was named Jose (or Joseph), Father Jose Lopez offered "the first Mass . . . said in this Land".[10]

When, on March 25th, 1795, the Spanish ceded Nootka to the British, and their soldiers and missionaries left what is now part of British Columbia, it seems practically certain that Father Gomez[11] offered his last Mass at Nootka on that day which was the feast of the Annunciation. Mass was not celebrated again on Vancouver Island until the feast of Mary's Spouse in 1843.[12]

Father Norbert Blanchet, later Archbishop of Oregon City, and Father Modeste Demers, who died Bishop of Vancouver Island, are rightly regarded as the pioneer missionaries of the Pacific Northwest. Born in the month of the Holy Rosary,[13] Demers, as a boy, walked a great distance every Saturday to receive Holy Communion in honour of the Blessed Virgin "for whom he always had the greatest devotion".[14] His father said the Our Father and the Hail Mary for him five times daily from the moment that the young man entered in the seminary.[15] Shortly after ordination, Demers volunteered for the Pacific Coast missions and, on April 27th, 1837, left for St. Boniface. En route, he induced the rough voyageurs to sing hymns and to follow the exercices of the month of Mary.[16] "In fact, along his missionary pathway westward, there are memory shrines marking the spots where he offered special homage to Mary Immaculate."[17]

In the following month of Mary, 1838, Father Blanchet followed Demer's footsteps from Quebec to St. Boniface. In July, a month dedicated to Mary's mother, they set out together for Fort Vancouver in the present State of Washington. During their journey, they gave many a proof of their devotion to Mary.[18] Thus, for example, they stopped at Fort Constant, August 15th, to sing High Mass in

10 Id., *ibid.*, p. 142.
11 Morice, *op. cit.*, Vol. IV, p. 181.
12 Id., *ibid.*, p. 197-198.
13 Sister M. Theodore, S. S. A., *Heralds of Christ the King*, p. 5.
14 Id., *ibid.*, p. 12.
15 Id., *ibid.*, p. 15-16.
16 Id., *ibid.*, p. 29.
17 Id., *ibid.*, p. 12.
18 Id., *ibid.*, p. 70.

honour of the Assumption.[19] On the second Saturday of the month of the Rosary,[20] they reached what is now British Columbia and, on the morrow, October 14th, 1838, offered the first Mass ever celebrated on the mainland of the Province.[21] During this Mass "the missionaries consecrated themselves to the Queen of Angels, begging her to take them under her protection".[22] On the preceding Wednesday, Blanchet had said Mass near the summit of the Rockies.[23] Finally, it was on a Saturday, November 24th, 1838, that they reached their destination, Fort Vancouver.[24]

Here they found a large group of French Canadian settlers and thousands of pagan Indians. From the outset, they showed their devotion to Mary. "With swift, deft fingers Father Demers made 50 sets of prayer beads which he distributed — as fertile seeds to bear Catholic fruit."[25] He and Blanchet immediately taught their neophytes to say the Rosary. What Blanchet wrote of one day he might have written of all others: "I continued instructions until night and ended the day with prayer, hymns and the Rosary."[26]

Exactly a year after their first Mass in British Columbia, they blessed a large bell at Cowlitz and Demers wrote: "I considered it an honour to ring the first Angelus myself . . . Ah, if all the faithful in Canada only heard the ringing of the Angelus with the same respect as do our poor Indians!"[27] Blanchet wrote later: "On Christmas day, the Angelus began to be rung three times a day in honour of the Incarnation and to the glory of Mary Immaculate."[28]

On November 30th, 1847, Demers was consecrated Bishop of what is now British Columbia.[29] Before entering his diocese, where there was not a Priest or church,[30] he began a five-year tour of Quebec and Europe in quest of Priests and alms. At the beginning of this

19 Id., *ibid.*, p. 57.
20 Id., *ibid.*, p. 145.
21 Morice, *op. cit.*, Vol. IV, p. 186.
22 Sister M. Theodore, *op. cit.*, p. 62.
23 Id., *ibid.*, p. 59.
24 Id., *ibid.*, p. 65.
25 Id., *ibid.*, p. 70.
26 Id., *ibid.*, p. 86.
27 Id., *ibid.*, p. 101.
28 Id., *ibid.*, p. 101.
29 Morice, *op. cit.*, Vol. IV, p. 206.
30 Id., *ibid.*, p. 206.

journey, when he and his guide became lost, when apparently hostile Indians descended upon them, when other dangers threatened, what did Demers do ? "I turned to my heavenly Mother — we prayed as we went along." Or he cried out: "O Mary, my good Mother, show thyself a Mother" and "he began a novena to the holy and Immaculate Mother." [31]

While Demers was in Rome, the Pope asked him and all other Bishops for an expression of what they and their flocks believed concerning the Immaculate Conception which had not then been defined as a dogma. He replied: "In Canada, my native land, our fathers have handed down this pious belief [ in the Immaculate Conception ] to their children whose devotion to Mary and her Immaculate Heart has always been and still is as ardent as if it were based on an article of divine faith. In Oregon [32] where God in His great goodness has deigned to make use of my ministry, the Canadians are in no way inferior to their brothers in Canada in their devotion to and their confidence in the Mother of God. The 8000 Indians, who have already become Christians, have a very special devotion to Mary, whose Rosary they wear around their necks.

"As the Archbishop of Oregon City and the Bishop of Walla Walla will not be able to reply to your Holiness for some time, I believe that I may express their sentiments especially as I perfectly know how devoted they are to Mary and how they desire to see her exalted even higher . . . [ signed ] Modeste, Bishop of Vancouver Island, January 21st, 1850."

Bishop Demers entered his diocese for the first time exactly two weeks after the feast of the Assumption, 1852. His first act was to kneel on the shore and to beg God and "Mary, the Mother of Mankind" to aid him in his work. [33] Three weeks later, he wrote: "This 19th day of September, 1852, we have solemnly blessed the first bell in the diocese of Vancouver Island which [ bell ] we have placed under the protection of the Most Blessed Virgin Mary

[31] Sister M. THEODORE, *op. cit.*, p. 157-158.

[32] "Oregon" then included the present British Columbia as well as the States of Washington and Oregon. Both British and United States claimed "Oregon".

[33] Sister M. THEODORE, *op. cit.*, p. 173.

and which we have christened Mary."[34] As at Cowlitz, here too he claimed the privilege of ringing the first Angelus.[35]

As might be presumed, this great servant of Mary died with the names of Jesus, Mary, Joseph and St. Ann on his lips.[36] Thirteen years prior to that, however, he had given another proof of his love for Mary and for St. Ann, her mother, by bringing into his diocese, in 1858, the Oblates of Mary Immaculate and the Sisters of St. Ann. We might add that the first Sisters brought to Oregon by Archbishop Blanchet were the Sisters of Our Lady of Namur.[37]

## II. — THE MAINLAND OF BRITISH COLUMBIA.

It was really Father De Smet who had brought the Sisters of Namur from Europe in 1844.[38] During the rapid trip which this celebrated Jesuit made through the southeastern part of British Columbia in the following year, he celebrated Mass on the shores of Columbia Lake, on the feast of the Nativity of the Blessed Virgin, September 8th, and called the surrounding prairie "Plains of the Nativity".[39]

Some three years before that, however, Father Demers had visited Stuart Lake, in the Far North, and had spent a good deal of the winter (1842-1843) at nearby Fort Alexandria on the Fraser.[40] That he there planted devotion to the Blessed Virgin is shown by the fact that, when the first Oblate to visit that territory reached Fort Alexandria, the Indian Chief, in an appeal for a resident Priest, held out his Rosary and Pictorial Catechism, saying: "Look at this Rosary ! Look at this Catechism ! I used to know them by heart and to understand them but now I have forgotten everything."[41]

As there were no priests on the mainland of British Columbia in 1858 to minister to the Indians and to the thousands of immigrants

[34] Id., *ibid.*, p. 175.
[35] Id., *ibid.*, p, 175.
[36] Id., *ibid.*, p. 262.
[37] *Petites Annales des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, 1931, p. 41.
[38] *Ibid.*
[39] Father De Smet's Letter written from "The Source of the Columbia", Sept. 1845.
[40] A.-G. Morice, O.M.I., *History of the Northern Interior of British Columbia*, p. 231.
[41] *Memoirs of F. M. Thomas, O.M.I.*

attracted by the discovery of gold, Bishop Demers confided this vast territory to the Oblates of Mary Immaculate. They built their first mission near Kelowna (1859) and dedicated it to Mary Immaculate. They established mission-centres at Mission (on the Fraser), near Williams Lake and at Stuart's Lake,[42] and these they placed under the protection of St. Mary, St. Joseph and Our Lady of Good Hope. By 1868, within nine years of their coming to the mainland, they had erected fifty-five churches.[43] While some of these were named in honour of the newly consecrated (1864) Bishop D'Herbomez, most were dedicated to Mary's Divine Son, Herself, Her Most Chaste Spouse or her Mother, St. Ann. It might be noted that of our four cathedrals one is dedicated to the Sacred Heart, and the others to Our Lady of the Rosary, the Immaculate Conception and the Annunciation.

Even the poorest of these churches had statues or pictures of Jesus, Mary and Joseph, and most Indian houses had similar pictures or large wooden Rosaries hanging on their walls. So conspicuously did the Indians wear their crucifixes, rosaries and medals that, in ignorance or malice, some ministers accused them of putting all their religion in these objects.

As these medals were first distributed shortly after the definition of the dogma of the Immaculate Conception, most of them bore the image of Mary with the result that even today the Indians call a medal "A Mary" (La Mali). In many places, immediately after a child has been baptized, its parents ask for a medal and pin it on the child's clothes. As a general rule, they always wear a crucifix or a medal or carry a rosary with them.

In many reservations known to the writer, the Angelus is rung regularly even when the place is practically deserted, and they say the beads daily, three decades during morning prayers or just be-

[42] Regarding the early days at Stuart's Lake, Father Anthony MacDonald, O.M.I., of Prince George, B. C., writes (1951): "Mrs. Margaret Seymour, nee Margaret Bouchie, [ was ] baptised by Father McGuckin at Stuart Lake, June the 5th, 1868, aged then about 5 years. I have her baptismal certificate. Mrs. Seymour says that [ before the Priests came ] they did not know anything but that Mr. [ Chief Factor ] Ogden's wife's mother used to gather the children in her house and teach them their prayers [ including ] the Rosary in French and have them pray that a Priest would come to them."

[43] MORICE, *Histoire de l'Eglise catholique dans l'Ouest canadien*, Vol. IV, p. 251.

fore Mass and the remainder as part of their night prayers. The beads are slowly and piously recited during their Corpus Christi and other processions and also when they carry the dead to the cemetery. To be chosen to carry the statue of the Blessed Virgin or of St. Joseph during a procession is considered a great honour by men and women. Finally, no one who has ever heard their joyous singing of the Regina Cœli during the Easter season will ever forget it.

That they have great confidence in the Blessed Virgin and the Rosary is evident from these stories told by Father Thomas, O.M.I., of St. Joseph's Mission: Jennie Baptiste, of Sugar Cane, was picking berries near St. Joseph's Mission when she looked up and saw a large cinnamon bear about to hurl himself at her. This bear, which attacks without provocation, is feared even by the best Indians hunters. Unable to defend herself, or to flee, Jennie calmly held out her Rosary towards the bear. He looked at it, dropped to his four paws and walked off.

An Alexandria couple were fleeing from another Indian whom they had grievously offended and who intended to kill them. Finding that she could go no farther, the woman placed her beads around her neck with the crucifix on her back and knelt in the middle of the trail. Her enemy arrived, took aim and was about to shoot when he saw the crucifix and beads. He lowered the gun and forgave the couple. [44]

Some years before that and before the definition of the dogma of the Immaculate Conception, Father Pandosy, O.M.I., abandoned by his guide and lost in a blizzard, sought in vain for his guide's footsteps which were covered by the deep snow. With death staring him in the face, he knelt in the snow, made a profession of his belief in the Immaculate Conception and begged Mary to help him. He arose and, right before him, he saw the footsteps which had not been there a moment before and which led him to safety. [45]

So deeply is devotion to Mary planted in the Indian heart that, shortly before death, many of them believe that they see her. The

[44] *Memoirs of F. M. Thomas, O.M.I.*
[45] Cooke, O.M.I., *Sketches of the Life of Bishop De Mazenod*, Vol. I, p. 387-391.

following excerpt from an Indian mother's letter gives one instance out of many. "He told me that he did not need me as a mother anymore because he was going to our Mother Mary . . . He seemed to sleep and I was saying the beads. He awoke and I stopped. He said: Mother, always say the beads . . . Our Mother in Heaven told me that you must say one more decade. She says that she loves you very much." [46]

If the Oblates in their missions and the Sisters of St. Ann and of the Child Jesus in their schools and hospitals, instilled such devotion into the Indians, it was due in part to the directions and example of the Oblate Bishops. It is therefore perhaps more than a coincidence that, of these four Bishops, three of them died within three days of the closing of the month of Mary and that the fourth died during the Novena preparatory to the feast of the Immaculate Conception. [47]

It is but fitting that most of these pioneer Oblates, Fathers or Brothers, Lejacq and McGuckin, Casimir and Eugene Chirouse, Mulvaney and Fourquet, Surel, Verney, Flynn, Wagner, De Vries, Fazzolare, Manceau, Allen and Cunningham, Jayol, Richard, Carion, Welch, Thayer, Lejeune and Bedard, Ouellette, O'Neill, Harkins and others should now rest close to Bishops D'Herbomez and Durieu in the Oblate cemetery in Mission at the foot of that hill upon which, in fulfilment of a vow made by Bishop D'Herbomez, Father O. Cornellier, O.M.I., built that shrine to Our Lady of Lourdes which, in days gone by, drew so many pilgrims and at which, according to Archbishop Dontenwill, O.M.I., not a few prodigies occurred.

G. Forbes, O.M.I.

46 *Oblate Missions*, Ottawa, 1943, p. 30.
47 *Necrologium, O.M.I.*, June 1st and 3rd, and November 30th.

# *Introduction à l'existentialisme*

« To be or not to be, that is the question. » Question métaphysique, mais question angoissante, s'il en fut jamais, que l'existentialisme, cette philosophie de l'angoisse, assume comme point de départ. « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie [1]. » Si l'existentialisme reprend aujourd'hui un problème éternellement posé par les hommes, c'est que la solution des systèmes classiques n'a pas répondu à son attente. A son tour il prétend l'aborder dans un esprit dépouillé de tout préjugé rationaliste. Non pas qu'il se soit présenté d'abord comme une nouvelle philosophie devant se substituer à des formes désuètes. Il fait figure plutôt d'un ensemble d'idées, de points de vue, de quelque chose comme un message, un témoignage ou mieux encore une attitude sur l'homme concret en tant qu'engagé dans la réalisation de sa destinée humaine.

L'homme, voilà son centre d'intérêt et d'exploration. Une sorte de tentative donc pour rechercher les conditions du « Dasein » (Heiddeger), c'est-à-dire d'une authentique existence humaine. La question de Hamlet, reprise au compte de l'existentialisme, pourrait se formuler comme suit: comment l'homme existe-t-il d'une façon authentique; quelle attitude doit-il prendre en face des problèmes spécifiquement humains ou mieux devant des faits qui le confrontent comme individu existant, tels ceux de l'amour, de la souffrance, de la mort et de la fin éternelle ?

Qui oserait mettre en doute la légitimité d'une telle enquête, de cette inquiétude pour le mystère de la vie humaine ? Tous les grands penseurs chrétiens, pour ne mentionner que saint Augustin, Pascal et saint Jean-de-la-Croix, n'ont-ils pas été des âmes inquiètes ? Mais à la différence d'Augustin qui a toujours vu dans l'intelligence le plus beau cadeau fait aux hommes par le ciel, l'existentialisme

[1] CAMUS, *Le mythe de Sésyphe*, cité par Jean-Marie GREVILLOT, *Les Grands Amants de la Pensée contemporaine*, Paris, Ed. du Vitrail, [ 1947 ], p. 3.

dans ses formes actuelles a pris une position anti-intellectualiste. Défiance marquée contre tout système rationnel, contre la pensée abstraite, en un mot contre la valeur même de l'intelligence. Il n'a pas été qu'un sursaut de la liberté humaine en train de se dissoudre dans l'oubli d'elle-même et de sa noblesse, mais aussi une position philosophique marquée au sceau de l'irrationnel. Grisé avant tout par la fièvre de s'engager dans l'action, pressé par l'idée de réalisation, il bouscule cavalièrement tout ce qui lui apparaît comme un facteur de stagnation qu'il reconnaît surtout dans la métaphysique conceptuelle.

L'existentialisme peut donc être regardé en même temps comme une attitude psychologique et une doctrine philosophique. L'aspect philosophique retiendra particulièrement notre attention. Mais comme le premier point de vue a commandé le second, c'est à celui-là que nous nous attacherons d'abord. Qu'on nous pardonne, faute de temps et d'espace, de devoir simplifier notre exposé au point de proposer une description difficilement ajustable à la fois à toutes les formes d'existentialisme. Car l'adage populaire, « tot capita, tot sensus », trouve en ce domaine une application rigoureuse. Kierkegaard est unanimement considéré comme le père de l'existentialisme. Se reconnaîtrait-il pourtant dans ses successeurs qui se réclament de sa filiation ? Il professe un existentialisme chrétien, tandis que Sartre à l'autre bout se proclame athée ! Il se plaint et enrage à la pensée que ses disciples pulvériseront sa doctrine en système, l'existence pour lui ne pouvant être pensée. Or Sartre ne se fait aucun scrupule, pas même pour la mémoire du « chevalier de la foi », d'élever une hideuse métaphysique de l'existence.

Il reste tout de même que le thème d'engagement rallie les suffrages autour d'un idéal commun. Il constitue ce trait que nous avons qualifié plus haut d'attitude psychologique que nous décririons volontiers en termes d'une révolte de la vie contre la pensée, ou mieux encore contre l'idée de la vie. Quelle est-elle ?

## I. — ATTITUDE PSYCHOLOGIQUE.

Partons d'un terrain connu qui nous ouvrira plus parfaitement la voie à la saisie du problème: je veux parler du christianisme ou de l'attitude chrétienne. L'existentialisme, nouveau quant au

terme, contient des vérités fort anciennes que nous n'avons pas de peine à déceler dans l'Évangile. Il n'est pas ici hors de propos de nous demander s'il n'est pas, de tendance, un christianisme qui s'ignore; un christianisme laïcisé; ou du moins le besoin religieux d'une génération oublieuse des valeurs chrétiennes, mais forcée par les événements et l'échec de ses idéologies, à l'instant même où elle déclare que « Dieu est mort », de réhabiliter comme par une voie d'évitement le sens humain de la vie. Dans un monde bouleversé et déchiré par deux guerres (l'existentialisme allemand date de la guerre de 1914-1918, tandis que la branche française prend son essor à l'issue de la dernière guerre mondiale), notre siècle, en proie aux calamités, s'est forcément préoccupé du sens de la vie et de la souffrance. Obligé de s'engager dans l'action, il s'est désintéressé de la spéculation et s'est penché sur l'individu concret aux prises avec la mort. Accroché avec assurance aux promesses trompeuses de la science, il est retombé de son illusion, moins éclairé que jamais, victime en même temps d'idéologies sociales qui tentaient tour à tour de le priver de ses droits humains. L'existentialisme est né de ce sentiment d'étouffement. Dans la conscience aiguë des dangers qui menacent la personne humaine, il réclame pour celle-ci une place au soleil, pour sa liberté, sa vocation et sa destinée qu'elle tient en ses propres mains. Contre les sagesses heureuses d'autre part, il opte pour une conception dramatique de l'existence humaine; il insiste sur l'importance de vivre sa vie plutôt que de la penser; il prend conscience avec angoisse et tremblement de la responsabilité placée sur les épaules de chacun; il affirme la supériorité de l'action sur la théorie abstraite; de l'engagement sur la passivité. Il n'a d'intérêt pour la connaissance qu'en autant qu'elle peut aider à saisir l'homme dans le drame de sa vie personnelle. Il est curieux du pathétique; de l'effort tendu et palpitant de la passion, non pas d'une curiosité de dillettante, mais pour que l'homme bondisse en avant de lui-même, qu'il ne soit jamais un passé, pas même un présent, mais une projection vers l'avenir.

Or si pour être taxé d'existentialiste une doctrine doit demander à être vécue plutôt qu'à être pensée; si au second plan elle doit être orchestrée par les thèmes à la mode de l'angoisse, de la respon-

sabilité, de l'engagement, il y a belle lurette que le christianisme prescrit une attitude existentialiste à ses adeptes. N'est-il pas avant tout un message de vie, un témoignage à rendre, une attitude devant Dieu et devant les frères humains ?

A supposer même que le christianisme ne soit pas un message de vie, mais qu'il soit un système de pensée abstraite au côté de mille autres qui tentent d'embrasser l'univers dans une synthèse, il en différerait déjà de beaucoup par son caractère historique. Toute métaphysique se voit par nature condamnée à s'élever au-dessus du contingent et de l'historique vers un monde d'idées universelles. Or la théologie chrétienne, conjointement à sa structure spéculative, contient une donnée dont l'allure est manifestement historique. Elle a trait à l'économie de la rédemption, fait contingent dans toute la chaîne des événements dont il est fait, s'inscrivant dans le temps et l'espace. Son objet, elle le saisit dans l'*histoire* de la miséricorde divine, dont la création marque le départ; la vision béatifique, le terme, et l'Incarnation, la voie d'accès.

Suite de faits et d'interventions divines se déroulant selon un mystérieux dessein de Dieu, l'économie chrétienne n'est pas toutefois une histoire spectaculaire; elle est vraiment une invitation faite à chacun à rentrer dans la marche d'une humanité montante. Le christianisme est si loin d'être un système qu'il ne se comprend que lorsque nous l'avons vécu; une vérité à vivre bien plus qu'à penser: « Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, . . . sed qui facit voluntatem Patris mei, . . . ipse intrabit in regnum cœlorum [2]. » « Qui autem facit veritatem, venit ad lucem [3]. » Comment comprendre en dehors de cette perspective évangélique le « mihi vivere Christus est » de saint Paul ? Pour l'Apôtre des Gentils, la vérité chrétienne doit pénétrer nos existences comme un glaive: « Vivus est enim sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti: et pertingens usque ad divisionem animæ et spiritus [4] . . . »

Sören Kierkegaard d'ailleurs, qui a précisément posé le problème de l'existence sur le terrain religieux, eut aussi le grand mérite de rappeler cette vérité à ses contemporains. Elle a constitué l'essentiel

[2] Matth. 7, 21.
[3] Jean 3, 21.
[4] Hébr. 3, 12.

de son message: montrer que le christianisme ne représente pas un système, un état ou même une institution, puisqu'il est d'abord un « devenir chrétien » qui ne doit jamais se figer en une réalité accomplie, mais être un effort à reprendre sans cesse. « Luther, écrit-il, avait quatre-vingt-quinze thèses. Je n'en ai qu'une: le christianisme n'est pas réalisé [5]. » « Rien de plus vrai que cette parole de Pascal, la plus juste qui ait jamais été dite sur la chrétienté: que celle-ci est une société de gens qui à l'aide de quelques sacrements se soustraient au devoir d'aimer Dieu [6]. » « Partout, il semble, où l'on admet qu'il y ait une chrétienté établie, on est en présence d'une tentative de constituer une Église triomphante, même si l'on n'emploie pas ce mot, car l'Église militante est en devenir tandis qu'une chrétienté établie ne devient pas, elle est [7]. »

Nous n'en finirions pas de relever les textes du Nouveau Testament pour illustrer, avec les réserves nécessaires, combien Kierkegaard avait raison là-dessus et combien il avait saisi le point essentiel du christianisme, celui de l'engagement d'une personne au service d'une personne. Le christianisme se définit bien en termes d'amour et de choix, de relations entre un Moi et un Toi non seulement en termes d'équations entre une intelligence et des objets pensés.

Sur le thème de l'angoisse qu'il nous suffise de souligner qu'il n'est pas étranger, loin de là, à la pensée chrétienne. Il jaillit de la conscience de l'obligation de s'engager; de l'abîme qui nous sépare encore de la plénitude de Dieu: « Estote ergo perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est [8] »; de la conscience du péché et de ses effets déicides; de l'incertitude où nous vivons d'accomplir notre salut; du sentiment de porter notre trésor dans des vases fragiles.

Et la responsabilité ! Responsables nous le sommes de nos propres actions personnelles avec le sentiment de leurs répercussions éternelles; responsabilité sociale à l'égard du prochain en vertu de notre solidarité dans le Christ mystique; responsables de conduire à sa plénitude le corps mystique: « Gaudeo . . . et adimpleo ea quæ

[5] Cité par Régis JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard*, Wandrille, Fontenelle, [ 1946 ], p. 36.

[6] *Journal*, 1854, cité par JOLIVET, *op. cit.*, p. 36.

[7] *Ecole du Christianisme*, p. 258, cité par JOLIVET, *op. cit.*, p. 45.

[8] Matth. 5, 48.

desunt passionum Christi in carne mea pro corpore ejus quod est Ecclesia[9]. »

Le message chrétien, il est passé intact dans la tradition catholique. Nous en prenons à témoin l'un de ses plus brillants représentants, saint Augustin. Ses « Confessions » figureraient parmi les œuvres les plus éminemment existentialistes comme une source pure où un existentialisme sain saurait s'abreuver. Ne nous plongent-elles pas dans le drame d'une existence humaine travaillée par la nostalgie de l'Absolu ? Le « noverim Te », « noverim me » en est l'écho parvenu jusqu'à nous, et le « irrequietum cor nostrum donec requiescat in Te » nous en livre l'accent angoissé.

Que conclure de ce bref aperçu du message chrétien ? Que l'attitude existentialiste n'est pas nouvelle; que le christianisme a même sur elle un droit de prescription; qu'enfin il nous aide à deviner l'état psychologique de certains existentialistes. Certes, telle que nous la dégageons des sources chrétiennes, elle n'a pas été prise sous les auspices de la philosophie. Les quatre évangélistes, saint Paul, Abraham, David ou Job ne sont pas des philosophes. Il sont davantage des voyants, des prophètes, des témoins d'un message qu'ils livrent à qui veut l'entendre en vue de faire tenter à propre compte une expérience religieuse. Nous touchons ici le point névralgique. L'existentialisme est-il vraiment un mouvement philosophique ? Il est avant tout une préoccupation religieuse qui développe un mouvement de pensée dans la ligne de l'éthique et de la mystique. Cette confusion, elle est très perceptible dans le texte souvent cité de Gabriel Marcel: « Ce que j'ai aperçu en tout cas, écrit-il en date du 30 mars 1931, dans *Être et Avoir,* c'est l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être; la nécessité surtout pour une philosophie concrète, de reconnaître qu'il y a là un seul et même chemin[10]. »

* * *

S'il en est ainsi, sommes-nous justifiés, malgré ses lacunes, de prêter une oreille attentive et bienveillante aux enseignements de

[9] Col. 1, 24.
[10] Gabriel MARCEL, *Etre et Avoir,* F. Aubier, Ed. Montaigne, Collection Philosophie de l'Esprit, 1935, p. 123.

l'existentialisme ? A condition, bien entendu, de fermer les yeux sur la naïveté de quelques auteurs, qui donnent l'impression quelquefois de découvrir la lune, il y aura un profit véritable à nous mettre à leur école. Ils ont le mérite incontesté de rappeler aux chrétiens le sens fondamental du christianisme; aux métaphysiciens, le souci du concret existant, et cela dans le ton d'une actualité plus éloquente à des oreilles du vingtième siècle. L'encyclique *Humani Generis* nous conseille une attitude sympathique. Les théologiens et les philosophes doivent bien connaître ces systèmes, « parce qu'il se cache parfois dans les affirmations fausses elles-mêmes un élément de vérité, enfin parce que ces mêmes affirmations invitent l'esprit à scruter et à considérer plus soigneusement certaines vérités philosophiques ou théologiques [11] ».

Un autre motif, mentionné par le même document, doit nous encourager à étudier les théories nouvelles. « Les maux ne se soignent bien que s'ils sont préalablement connus [12]. » De ce point de vue seul, l'existentialisme mériterait notre attention. Car son attitude psychologique, réconciliable en partie avec le thomisme et le christianisme, s'est accompagnée, comme nous le rappelions plus haut, d'une position anti-intellectualiste. Attitude qui a mené le combat sur le plan philosophique pour y engendrer une prétendue métaphysique de l'existence concrète. Position condamnée par *Humani Generis*, stigmatisant l'existentialisme s'il professe l'athéisme ou rejette la valeur du raisonnement métaphysique. Le document se tait sur la possibilité d'un existentialisme orthodoxe, à cause des nombreuses et si diverses ramifications de ce terme. Mais je vous laisserai juger par vous-mêmes si les formes actuelles, élevées sur un fond de méfiance à l'égard de l'intelligence spéculative, n'entraînent avec elles leur propre condamnation. A cette fin posons-nous le problème de l'existentialisme au point de vue philosophique.

## II. — SYSTÈME PHILOSOPHIQUE.

La philosophie existentialiste se proclame la philosophie de la subjectivité ou du penseur subjectif par opposition aux philosophies

[11] *Humani Generis*, trad. de la *Bonne Presse*, p. 5-6.
[12] *Ibid.*

dites objectives ou des essences, ou encore du penseur objectif. Son objet ne peut donc se déterminer qu'en se posant contre celui des philosophies traditionnelles systématiques. Emmanuel Mounier a caractérisé l'existentialisme en général, « comme une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses [13] ». Tel est bien le trait caractéristique des existentialismes, celui d'être une réaction violente contre les systèmes idéalistes et positivistes, qui n'ont pas accordé à l'homme le traitement spécial qu'il mérite, mais l'ont étouffé dans une armature serrée de concepts et d'essences. D'un réveil semblable Socrate s'est rendu responsable contre les cosmogonies ioniennes en ralliant ses contemporains au cri du « connais-toi toi-même ». Ainsi l'existentialisme lance-t-il un appel identique: « Homme réveille-toi ! »

Pour saisir son problème, repassons brièvement les reproches qu'il adresse aux systèmes désuets en nous tenant le plus près possible du language de Kierkegaard et de Bergson, gardant ainsi la forme première de son surgissement.

Kierkegaard qui s'est dénommé à bon droit le « chevalier de la foi », a fait en même temps figure d'un Don Quichotte de l'existentialisme. Il part en guerre contre les moulins à concepts de l'hégélianisme, sommet de l'idéalisme systématique où tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel. Progressivement il rejettera la valeur du système, de la pensée abstraite, enfin de toute démarche d'allure tant soit peu rationnelle dans l'adhésion de foi. « Credo quia absurdum. » La vie est un paradoxe. L'idéalisme, entendez aussi le thomisme dans la pensée des critiques existentialistes, aborde le monde comme une réalité spectaculaire à moudre en essences, genres et espèces bien catalogués. Il est la théorie du général et de l'abstrait, et dans la mesure où il laisse glisser le concret, il perd de vue l'existence qui lui est nécessairement liée. N'existe que le concret singulier. Mais la pensée abstraite est aux antipodes de l'existence: elle travaille sur des possibles, des essences éternelles et nécessaires. L'être de l'homme n'y fait pas exception; il est coulé dans les mêmes moules abstraits: animal raisonnable. Quoi de plus fade et de plus figé, quoi de plus trompeur par rapport à sa réalité

13 Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Noël, 1947, p. 31.

concrète, contingente et auto-déterminante; quoi de plus étranger à son intériorité où il est transparent à lui-même et vit un effort continuel de dépassement. Contre les prétentions de la pensée spéculative, il peut toujours rétorquer que dans sa vie concrète d'existant, il n'est pas une phase abstraite d'un système. Car il existe, il est libre, il a des passions et il souffre. Il n'est donc pas un concept. Aucune idée universelle ne pourra décrire son passé, son présent, encore moins son futur car de cela il a l'initiative, maître qu'il est de sa propre destinée. Qui embrasse trop grand n'embrasse rien. Tel est le système. L'existence lui échappe au moment même où il n'en capte que l'aspect possible. « Il ne peut y avoir de système de l'existence », de conclure Kierkegaard [14]. Au contraire il y a une lutte à mort engagée entre la pensée et l'existence: « Cogito, ergo non sum. » Penser la réalité, c'est la transformer en possibilité et donc la supprimer ipso facto. Vous reconnaissez là la philosophie des professeurs, visant à une vérité objective, mais ne se souciant guère de l'individualité du penseur et de son existence. Messieurs les professeurs sont distraits. Ils oublient qu'ils existent. Ils sont intéressés à toute chose, excepté à eux-mêmes. Ils oublient même que sans un penseur existant, il n'y aurait pas de pensée abstraite; que la vérité n'est pas impersonnelle, mais se trouve dans la subjectivité, c'est-à-dire dans l'attention portée sur soi-même comme individu. Dans le domaine de la vie journalière, Gabriel Marcel observe le même ostracisme à l'égard de la subjectivité. A son dire, l'existentialisme est né d'une réaction psychologique « devant l'impression d'étouffante tristesse qui se dégage d'un monde centré sur l'idée de fonction [15] ». Le monde à ses yeux s'est transformé en un vaste centre de techniques où l'individu tend à s'apparaître à lui-même et à apparaître aussi aux autres comme un simple faisceau de fonctions [16]. « Il m'arrive souvent, je cite Marcel, de m'interroger avec une sorte d'anxiété sur ce que peut être la vie ou la réalité intérieure de tel employé du métropolitain par exemple; l'homme qui ouvre les portes, ou celui qui poinçonne les billets. Il faut bien reconnaître qu'à la fois en lui

14 *Post-scriptum*, Gallimard, p. 78, cité par E. Mounier, *op. cit.*, p. 17.

15 Gabriel Marcel, *Position et Approches concrètes du mystère ontologique*, dans *Le monde Cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 258.

16 *Ibid.*, p. 256.

et hors de lui tout concourt à déterminer l'identification de cet homme et de ses fonctions, je ne parle pas seulement de sa fonction d'employé, ou de syndiqué, ou d'électeur, je parle aussi de ses fonctions vitales [17] . . . »

Devant donc un tel formalisme de vie, « l'exigence ontologique » (Marcel), l'exigence du retour de la pensée au concret, à la conscience s'atteignant elle-même dans les choix qu'elle pose selon ses projets, à travers ses sympathies à l'égard des personnes et des choses, ne pouvait pas ne pas jaillir afin de saisir l'écoulement du moi dans l'accomplissement de lui-même. Cette vie concrète, saisie dans ses conditions existentielles ou son jaillissement, la philosophie l'a éliminée en « la revêtant d'un sirop de pures abstractions [18] ».

Le même point de départ orienta Bergson dans ses recherches philosophiques. Il est à juste titre considéré comme l'initiateur de l'existentialisme français. Il reprochait aux définitions des philosophes classiques et des sciences positives d'habiller l'homme dans un habit trop grand pour sa taille, puisque, mon Dieu ! il naîtrait vieillard et mourrait bébé après une longue vie, qu'on le définirait encore dans les termes par exemple de « animal raisonnable. » L'hostilité contre la pensée abstraite montre encore les oreilles. Toutefois, la lutte de Bergson est déclanchée d'abord sur le terrain du positivisme pour ne se porter que dans la suite contre l'intelligence métaphysique conceptuelle.

La thèse favorite du positivisme, on le sait, fut de ridiculiser la métaphysique en la rattachant à un esprit mythologique dépassé, il va sans dire, par le siècle de la science. Pourquoi donc accorder à l'homme un traitement spécial, si le drame qui le met aux prises avec le bien et le mal, se dissout si facilement, sous la lumière du déterminisme évolutionniste et associationiste ? Il ne reste plus de mystère humain: l'homme, comme ses sœurs les grenouilles et les cailloux, est soumis aux mêmes lois mécaniques. Or Bergson dénonce cette prétention. Il montre que l'intelligence scientifique est naturellement inapte à saisir le réel, puisqu'elle exerce sur lui un morcelage, le défigure au point de laisser s'écouler l'essentiel comme un

[17] *Ibid.*, p. 257.
[18] Gabriel Marcel, *Situation fondamentale et situation limite chez Karl Jaspers*, dans *Recherches Philosophiques*, t. II, p. 329.

grillage interposé dans un cours d'eau. Pour recapter les pertes, il fait appel à une mystérieuse faculté: l'intuition, sorte de sympathie avec l'absolu, dont l'objet sera précisément le fieri ou le ronronnement continu du moi conscient aucunement divisible en états psychologiques distincts.

Par là Bergson amorçait l'intérêt pour la subjectivité, l'objet même des philosophies existentialistes. Malheureusement les coups portés par Bergson contre l'intelligence scientifique étaient en même temps dirigés contre la métaphysique. Le concept devint la cible préférée de ses attaques. Lui aussi il divise, lui aussi est un panier percé. A-t-il tout au plus la fonction d'un signe, chargé d'évoquer une expérience que seule l'intuition nous fait revivre ? Métaphysicien d'intention, le révolutionnaire se laisse prendre au piège du positivisme qu'il se promet de détruire. Comme lui il refuse à l'intelligence la vertu de se mesurer sur l'être et d'atteindre la vérité. D'où son repliement sur l'intuition qui ouvrira la voie à l'intuition existentialiste en quête elle aussi de l'être au-delà ou en deçà de l'intelligence. Mais la méthode ici diffère de beaucoup. L'intuition bergsonnienne poursuit l'absolu dans la ligne même de la connaissance, d'une adéquation, d'une faculté cognoscitive avec le réel. L'existentialisme ne s'arrête pas à ce niveau intellectuel, il franchit l'ordre moral où sa recherche de l'être sera conduite dans et en vertu d'une option par où l'homme tout entier rejoint la réalité. Comment ces choses se passeront-elles ? C'est maintenant notre intention de l'exposer brièvement.

Nous avons maintenant quelque chose d'acquis. La position existentialiste vis-à-vis des philosophies objectives nous laisse deviner l'objet de ses préoccupations: la subjectivité. La subjectivité, pour citer Sartre, se trouve « dans la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même [19] ». Elle est donc cette conscience se repliant sur elle-même dans son engagement, ses options et ses projets, non pas pour s'arrêter à une contemplation béate d'elle-même, mais pour s'exciter à un nouveau bondissement sans jamais s'arrêter de rouler comme un ourson sur un baril. La subjectivité ne nous autorise pas à donner de l'homme une définition arrêtée selon un plan divin. Elle crée

[19] Jean-Paul SARTRE, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 64.

au contraire cette définition au rythme de ses engagements jusqu'à l'heure de la mort qui fixera l'individu dans une définition achevée. L'homme atteint son être dans la proportion même où il le réalise et le vit par ses actions.

L'existentialisme marque un effort pour atteindre l'être et l'existence concrète. D'intention il pourrait se considérer comme une métaphysique. Mais de réalisation, nullement. Contrairement aux philosophies objectives, il ne croit pas que la vérité doive se définir en termes d'une adéquation de l'intelligence avec le réel. C'est là une vérité en fonction d'une pensée pure, celle de la science et de la philosophie. Mais les philosophes objectifs oublient que l'homme n'est pas qu'une intelligence. « Nous avons failli crever en France de l'intelligence pure », de s'exclamer quelque part Saint-Exupéry. On ferme les yeux sur les dispositions subjectives du connaissant, comme si ce n'était pas avec tout lui-même que l'homme se projette dans le monde ; et ses passions, et ses sentiments, et ses sympathies sont autant d'instruments d'abordage. Antennes d'autant plus efficaces que les facultés appétitives, en tendant au bien, rejoignent le concret existant et complètent les insuffisances de l'intelligence abstraite.

La nouveauté de l'existentialisme sera de s'assigner comme champ d'exploration l'être actif du penseur dans l'instant précis où entrent en jeu les leviers de ses actions que sont les passions et la volonté. D'où l'importance, en régime existentialiste de l'acte libre. L'homme existe authentiquement au moment de son engagement qui le fait être davantage. Moment de plénitude où il vit vraiment la vérité, où brisant les cadres abstraits, il adhère à l'être par sa volonté. Être vrai, ce n'est pas penser l'être, mais c'est le vouloir, l'aimer, y adhérer. Les perspectives sont ici changées. La philosophie ne sera pas une somme de considérations abstraites, ni même la traduction en concepts d'une option vécue, mais bien la vie du penseur. Si considérations il y a, elles n'auront leur raison d'être que pour lancer l'autre dans la même aventure. Décision compromettante pour les amateurs de sagesse. Il serait très gênant de briguer des chaires de philosophie, mais surtout de théologie, où ne monteraient que les docteurs de vérité et surtout de sainteté. « Une philosophie, je cite Louis Lavelle, qui ne serait pas indivisiblement une philosophie de l'être et de l'ac-

tion, qui ne ferait pas de nous à chaque instant l'ouvrier de notre destinée ne vaudrait pas une heure de peine. Il est tout à fait inexact de penser que la philosophie puisse être la connaissance des objets: tout ce qui est du ressort de l'objet appartient à la science. Mais l'objet, c'est le phénomène, alors que la subjectivité, l'intersubjectivité [ entre les personnes ] et cette transsubjectivité qui nous met en rapport avec Dieu, est l'être véritable où notre action ne cesse de nous introduire en contribuant à le créer [20]. »

Mais poursuivons plus avant notre enquête sur l'objet d'une telle ontologie en recourant cette fois à une double distinction propre au langage existentialiste. La première de Gabriel Marcel porte sur le « mystère » et le « problème »; la seconde commune à tous les existentialismes sur l' « essence » et l' « existence ». Toutes deux d'ailleurs correspondant à l'opposition déjà mentionnée entre objectivité et subjectivité, offriront cet avantage de clarifier le problème et tout particulièrement la signification du mot « existence », qui a laissé son nom à l'existentialisme.

« Le « problème » est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant soi. Au contraire le « mystère » est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone, la distinction de l'en moi et du devant moi perdait sa signification [21]. » Le problème est donc quelque chose de purement objectif, d'extérieur à moi qui l'étudie en ce sens qu'il n'a d'autre relation avec moi si ce n'est d'être spéculativement étudié et analysé: c'est l'objet propre à la science, laquelle pourrait se définir le royaume de l'indifférence. Le mystère au contraire est quelque chose de supérieur à l'objectif et au subjectif, il est extérieur à moi, mais il est en même temps en moi. Je ne puis l'analyser spéculativement comme l'enfant démonterait un jouet, comme s'il était quelque chose d'extérieur; mais je dois l'étudier existentiellement comme étant impliqué dedans, et comme vivant au milieu de lui. Il est l'objet propre de la métaphysique, qui est le moi vibrant

[20] Georges Ajoux, *L'Attitude existentialiste, avec lettre de Louis Lavelle*, Paris, Gabalda, p. 8.

[21] G. Marcel, *Etre et Avoir*, p. 145.

au contact des réalités. Il commande une méthode transcendant la distinction sujet-objet. Ce n'est ni le sujet seul, ni l'objet, mais les deux comme s'incérant l'un dans l'autre. La réflexion purement spéculative tue le réel, car « un mystère placé devant la réflexion tend inévitablement à se dégrader en problème [22] ». Inversement nous pourrions ajouter, demeurant fidèles à la dialectique de l'auteur, que le « problème » tend à s'élever en « mystère » quand le sujet est lui-même du problème et a ses parts dedans. Atteindre l'être c'est me plonger dans le réel avec toutes mes facultés de présence à la chose. Il est facile de raccrocher cette distinction à celle qui joue entre l'objectivité et la subjectivité. Le « problème » relève du premier, le mystère du second.

C'est dans l'intention de mettre en lumière la même opposition que les existentialistes ont comparé le couple « essence-existence ». La philosophie traditionnelle a été la philosophie des essences; l'existentialisme veut être la philosophie de l'existence. Pour marquer la primauté de l'existence l'on a ajouté que chez l'homme « l'existence précède l'essence ». Cette proposition Sartrienne ne s'entend bien qu'en dehors d'un contexte de philosophie médiévale. Il ne s'agit pas ici de la distinction entre essence et existence telle qu'entendue dans la thèse classique sur le sujet. On ne saurait trop insister sur cette différence de perspective si l'on veut pénétrer quelque peu dans le domaine mystérieux de l'existentialisme. La métaphysique de Sartre fondée sur la nausée provoquée par l'existence « pâteuse », « visqueuse », a pu donner lieu à cette équivoque. Ce qui n'a fait qu'ajouter une absurdité de plus à un système déjà cousu de non-sens.

Pour les philosophies traditionnelles, l'essence signifie d'une façon générale les qualités appartenant à la constitution d'un être. Elle est éternelle et nécessaire, demeure inchangée, que l'objet défini reçoive l'existence ou non. L'existence est, d'autre part, l'actualisation de l'essence par laquelle celle-ci est posée hors du néant; elle représente l'élément contingent de l'être. Nous nous excusons de présenter d'une façon par trop simplifiée, les vues des philosophies dites objectives, surtout si l'on entend parler de la métaphysique thomiste. N'oublions pas que nous nous plaçons du point de vue des

22 G. Marcel, *Posit. et Appr.*, p. 268.

existentialistes pour en juger. La tâche sera d'autant plus facile de les rejeter en bloc. La philosophie objective s'occupe donc de l'essence abstraite. Or l'être existant est, lui, engagé dans la contingence, le temps, l'espace et la singularité. Celui qui prétend saisir l'être dans son existence devra donc s'attacher au concret singulier. On ne sait que faire du général. Ainsi l'opposition entre essentialisme et existentialisme semble bien se réduire à celle qui sépare le général du particulier: l'essence est générale, l'existence est singulière.

Ce serait là schématiser d'une façon trompeuse l'opposition entendue par les existentialistes. Ils ne tentent pas d'apporter seulement un aspect complémentaire, fût-il l'aspect de singularité, à la philosophie du général. Loin de s'occuper de tous les individus, leur attention est dirigée sur un seul, l'homme, son existence concrète et singulière. Ils recherchent les conditions d'une authentique existence humaine. De plus, seul l'homme peut être légitimement dit exister au sens fort.

Le sens de ce vocable « exister » est resté, chez eux, tout près de son origine étymologique: ex-sistere, être posé comme provenant de, un devenir, une contingence. Dieu en ce sens est, mais n' « existe » pas. Une pierre est, mais n'existe pas non plus, bien qu'elle devienne ou se transforme sous l'action corrosive d'un acide. En pareil cas de devenir, tout l'effet est déjà précontenu dans ses causes. Seul l'homme grâce à sa liberté peut vraiment produire quelque chose de nouveau, de nouvelles déterminations aucunement inscrites dans sa nature. Il existe au sens fort. Son choix est créateur. C'est pourquoi l'existence précède chez-lui l'essence. Spécifiquement considéré, il est déjà constituté dans telle nature déterminée. Mais individuellement considéré, il a l'initiative de la formation de lui-même, de se définir par ses choix. Nous voilà encore une fois, mais par voie d'une dialectique sur l'existence, placés en face de la subjectivité. Et la question soulevée au début demeure encore en suspens: comment ces choses se passeront-elles ou par quelle méthode rejoindre l'être de la subjectivité ?

Cet objet, la subjectivité, comme en toute autre discipline, prescrira la méthode et les moyens d'y accéder. La tâche de la nouvelle ontologie, avons-nous dit, est de faire grandir le moi, de le voir s'éveil-

ler au cours d'une existence authentiquement humaine, caractérisée par un continuel engagement. Or cette subjectivité ou le mystère de l'homme-en-situation, de l'homme présent au monde qu'il se donne, ne peut s'objectiver par les ressources de l'intelligence, mais dans le drame même de l'engagement. C'est en conséquence aux facultés même d'action qu'il faudra faire appel pour nous faire saisir l'homme ainsi engagé. En d'autres termes les facultés appétitives deviendront des moyens de connaissance. Vous avez reconnu le procédé qu'en système thomiste on nomme la connaissance par connaturalité affective en quoi l'amour se fait principe de connaissance. L'amour en effet offre cet avantage de nous reporter sur le monde dans ses conditions singulières existentielles. L'existentialisme a vite fait de discerner cette vertu de l'affectivité et de la sympathie. Il essaiera de l'utiliser à tous les degrés dans sa conquête du réel.

Tel est le secret que le Petit Prince de Saint-Exupéry vient apprendre à la terre des hommes. On ne connaît bien que par le cœur; on ne connaît bien que ce qu'on a déjà apprivoisé. Et apprivoiser veut dire créer des liens. Cette révélation lui a ouvert les yeux: du coup sa rose a pris une valeur inestimable. L'on se rappelle quelle déception il dut essuyer lorsque d'aventure il aperçut sur la terre un tas de roses absolument semblables à la sienne; elle qui lui avait confié un jour qu'elle était unique au monde. Sur ces entrefaites il apprivoise un renard qui l'apprivoise à son tour en lui livrant le secret de la connaissance. Le Petit Prince retourne voir les roses. Alors il comprend qu'il ne les connaissait pas. Il n'avait d'elles qu'une connaissance universelle, une fosse commune à les enfouir toutes à la fois. Aucune ne ressemblait à la sienne, qu'il avait arrosée, pour laquelle il s'était dépensé et qui en un mot avait conquis son cœur.

En termes plus savants, Gabriel Marcel ne nous communique pas un message différent. Le « mystère » n'est pas seulement un objet de pensée, mais un objet d'amour qui crée des liens. Ce « mystère » il ne se laisse pénétrer que dans l'exercice même de la vie concrète ou d'une expérience sympathique: « Je demeure persuadé que c'est dans le drame, à travers le drame que la pensée métaphysique se

définit elle-même et se définit « *in concreto* [23] ». De son côté Kierkegaard, plus fougueux dans son langage, soutient que c'est dans l'emportement de la passion que l'homme atteint la vérité: « Réfléchir sur les problèmes [ de l'existence ] de telle façon qu'on laisse de côté la passion, c'est ne pas y réfléchir du tout, c'est oublier la pointe, c'est-à-dire que l'on est soi-même existant [24]. » Bref, l'existence ne se laisse approprier que par un existant en tant même qu'existant, c'est-à-dire non pas dans l'exercice de sa pensée abstraite, mais dans la décharge de son potentiel affectif.

Mais revenons à Gabriel Marcel. Le mystère, disions-nous, est capté dans le drame de la vie concrète, non par l'abstraction, mais par le recueillement. Un recueillement pas facile à décrire. Quelquefois l'auteur le définira en termes de « penser quelque chose » par opposition à « penser à quelque chose ». Il paraît être fait d'un complexe d'intelligence, de volonté et de sensibilité évoluant selon un rythme progressif. C'est un acte par lequel « j'aime », « je m'engage » et me rends « disponible » à l'égard de la personne aimée; enfin je lui demeure « fidèle », me la rendant ainsi « présente à moi-même. » Alors elle est, elle existe vraiment pour moi parce que je n'existe que pour elle. Transposez ce langage dans le domaine religieux: transposez encore ces étapes psychologiques en fonction de l'union mystique et vous aurez quelque idée de ce qu'on entend par l'existentialisme chrétien de Gabriel Marcel. Nouvelles catégories bien proches du vocabulaire mystique d'un saint Jean-de-la-Croix, ordonné lui aussi à exprimer la présence vécue de Dieu à l'âme par la charité. Il ne faut donc plus parler de métaphysique mais de mystique: « Ce que j'ai aperçu en tout cas, citions-nous plus haut, c'est l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être; la nécessité surtout pour une philosophie concrète, de reconnaître qu'il y a là un seul et même chemin. »

Kierkegaard suivra ce chemin, mais dans un état d'esprit moins serein et plus angoissé, parce que marqué au coin de l'irrationnel.

[23] G. Marcel, *ibid.*, p. 277.

[24] Soren Kierkegaard, *Le Penseur Subjectif*, trad. française par Paul Petit, dans *La Nouvelle Revue française*, 27 (1939), p. 413.

« Réfléchir sur les problèmes [ de l'existence ] de telle façon qu'on laisse de côté la passion, c'est ne pas y réfléchir du tout, c'est oublier la pointe . . . » Car la passion est le paroxysme de la subjectivité, l'expression la plus parfaite de mon existence, étant donné qu'elle est là le point de l'intériorité où je vis davantage la vérité en m'y engageant. La vérité n'est pas une chose que l'on acquiert comme une marchandise sur le marché; elle n'est pas possédée, mais elle me possède; je ne la regarde pas, mais elle me regarde. Elle n'existe pour moi que si j'accepte de l'assumer, de la devenir et de l'être. Vie et vérité coïncident.

Mais si la passion est le paroxysme de la subjectivité, la foi est le paroxysme de la passion; elle en est la libération extrême. Elle est la vérité par excellence, non pas tant parce qu'elle vient de Dieu, mais parce qu'elle exige la plus grande tension de la subjectivité avec la moins grande certitude objective. La foi est un acte absurde, sa certitude objective est nulle; elle ne s'exercera donc que dans un suprême dégagement de la subjectivité, c'est-à-dire de la passion. Abraham a été appelé le père des croyants parce qu'il a été mis en mesure d'adhérer à la fois à deux contradictoires. Il reçoit la promesse d'être l'ancêtre d'une multitude en même temps qu'il lui est demandé d'immoler Isaac. En retour, l'homme accédera par la foi à une authentique existence, celle qui consiste à « être devant Dieu »; exister devant Dieu, non pas à la manière d'un sujet qui pense à l'Absolu, mais comme une subjectivité communiant à une subjectivité. N'est-ce pas là un rêve impossible ? La subjectivité n'est-elle pas de nature un monde solitaire, incommunicable si ce n'est à elle-même. L'autre ne la pénètre jamais dans ce qu'elle a d'ineffable, en tant même que subjectivité. Pourtant la foi fait sauter les barrières et franchit le seuil de l'intériorité du voisin et de Dieu. Elle est la catégorie du « devant Dieu ». Dieu est alors rendu présent à notre monde intérieur comme chaque moi personnel est présent à soi-même. Elle établit des rapports de personne à personne au-delà d'une relation de personne à objet de pensée; des rapports de Moi et de Toi, c'est-à-dire la communication directe entre deux existants.

Voilà un langage un peu déroutant à nos habitudes de pensée. Durus est hic sermo. Ces catégories du penseur subjectif, telles celles de l' « engagement », de la « responsabilité », de la « conscience », du « solitaire », du « devant Dieu », de « l'homme-en-situation », du « mystère », du « problème », de la « présence à », de la « fidélité », contrastent évidemment avec les catégories d'un penseur objectif tel qu'Aristote, que nous avons plus souvent fréquenté. N'avions-nous pas l'impression, tout au cours de l'exposé, que deux mondes de pensée, apparemment irréconciliables, s'affrontaient dans le débat: le monde de la sagesse heureuse contre le monde dramatique de la vie concrète ? Le problème de l'assimilation d'un tel courant de doctrine à la philosophie thomiste a dû se poser devant vos esprits; et d'une façon d'autant plus pressante que l'existentialisme donne bien l'impression de suivre un filon de vérités quelque peu négligées par certaines présentations hâtives de la scolastique: celui de la subjectivité.

Or la subjectivité, nous ne pouvons l'ignorer. Elle nous envahit au plus intime de nous-mêmes; elle est ce que nous avons de plus nous-mêmes, ce monde intérieur de la conscience s'atteignant elle-même comme sujet pensant, souffrant et aimant. Elle ne se livre à aucun regard objectif qui d'ailleurs, en se posant sur elle, la détruirait comme subjectivité. Car notre subjectivité est inconceptualisable. Saint Thomas le reconnaît, mais en même temps il prétend qu'elle est l'objet d'une expérience existentielle telle qu'elle assure à la science de l'âme une irréfragable certitude. Par un retour sur ses opérations vitales, l'âme se saisit existante sans pour le moment atteindre son « quid sit » par mode de notions conceptuelles [25].

Pour saint Thomas ce n'est pas l'unique moyen de rejoindre notre intériorité. Il en voit un autre dans la connaissance par mode d'inclination, non pas d'inclination intellectuelle, mais affective. Le cas de l'homme chaste en est une illustration. En vertu même de ses dispositions affectives rectifiées, il pose spontanément un jugement correct sans avoir recours à la science syllogistique du moraliste. Le mystique connaît encore Dieu par une connaturalité d'amour, qui en lui livrant la présence divine rend son âme transparente à elle-même.

[25] *In De Anima, Proœmium,* (Pirot., 6) ; *De Ver.*, q. 10, a. 8; *ibid.*, ad 2.

Le thomisme n'en veut donc pas à la subjectivité; il lui assigne de plus sa place dans les divers modes de connaissance. Mais jamais il n'en fera comme tel un procédé philosophique, puisque, qu'on le veuille ou non, la philosophie doit nécessairement procéder par concepts [26]. Le domaine de la subjectivité et de ses catégories relève de l'art et de la religion. Telle est, nous semble-t-il, la confusion principale de l'existentialisme. Nous avons de cela une confirmation dans le fait que la réaction de Kierkegaard contre Hégel s'est accomplie précisément sur le plan religieux. Les insuffisances de l'idéalisme pour constituer une ontologie authentique de l'être et de l'existence, ont conduit les penseurs à chercher un substitut de l'existence dans la subjectivité et, par le fait même, un substitut de la philosophie dans la religion. La réaction existentialiste fut trop précipitée dans ses conclusions. Les reproches adressés à l'idéalisme, elle les a transportés sans réserve au compte de toute métaphysique conceptuelle. Or entre l'idéalisme et l'existentialisme s'insère de droit une philosophie de l'existence ou mieux de l'être, qui sans prétendre en vertu même de sa structure atteindre le singulier comme singulier, se reconnaît légitimement le pouvoir d'atteindre l'existence. Car si elle abstrait des particularités singulières, elles n'abstrait pas de l'existence comme inviscérée dans l'être et actuellement exercée par lui. Seule une telle métaphysique peut légitimement fonder un existentialisme authentique et mériter le titre de philosophie existentialiste. Toutes les autres formes se présentant comme des procédés d'exploration de la subjectivité, sont condamnées à couler dans le pur subjectivisme dès qu'au départ elles renoncent à la valeur existentielle de la métaphysique.

Singulière époque, en vérité, que nous vivons ! A l'heure même où l'*homo sapiens* est près d'être balayé par une vague de matérialisme, l'*homo faber* qui surnage est travaillé plus que jamais de préoccupations métaphysiques. « Ce temps est métaphysique », notait Daniel-Rops dans *Notre Temps,* livraison du 1er septembre 1951. Nous compléterions volontiers: ce temps est religieux. « Selon la prophétie de Nietsche, je cite le même auteur, nous sommes dans

26 Jacques MARITAIN, *l'Existence et l'Existant,* Paris, Paul Hartmann, (1947 c), chap. III, *L'existant,* p. 103 et suiv.

le siècle où « Dieu est mort ». Mais en même temps . . . une voix retentit, qui proteste et qui, sans cesse, remet tout en question. Même quand on entend les répliques à effet, — et quel effet — de Jean-Paul Sartre, on ne se retient pas de penser que cet acharnement à nier Dieu est déjà, en soi, un hommage rendu à la Puissance que rien ne récuse; s'il était vraiment athée, éprouverait-il le besoin de tant attaquer Dieu ? »

Jacques CROTEAU, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

# *La basilique du Saint-Sépulcre*

Son Excellence monseigneur Gustavo Testa, archevêque d'Amasea, délégué apostolique à Jérusalem et en Palestine, offrait, en février 1950, au Saint-Père, à ses représentants dans les divers pays du monde, ainsi qu'à l'épiscopat et aux supérieurs religieux, un splendide volume: *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: splendori — miserie — speranze* [1].

L'exposé liminaire, par monseigneur le délégué apostolique, nous renseigne, de façon claire et succincte, sur les conditions pénibles où se trouve la basilique du Saint-Sépulcre de Jérusalem, sur les projets et les plans, ainsi que sur les espoirs qu'ils suscitent pour la future basilique. Puis, vient un article magistral, en français, de la plume du R. P. Louis-Hugues Vincent, o.p., sur *L'histoire de la basilique du Saint-Sépulcre.* Le R. P. Baldi, o.f.m., présente ensuite un rapport sur *La basilique actuelle,* pour illustrer, avec nombre de photos à l'appui, l'état déplorable où se trouve ce sanctuaire vénéré. Enfin, deux architectes de renom, Antonio Barluzzi et Luigi Marangoni, nous exposent les plans qu'ils ont élaborés avec détail pour une nouvelle construction de ce temple qui abrite le Calvaire et le Tombeau de notre divin Sauveur.

* * *

A l'occasion du huitième centenaire de la consécration de la basilique du Saint-Sépulcre (1149), on a voulu ainsi attirer l'attention des fidèles du monde entier sur l'état lamentable où se trouve ce monument vénérable, dont l'histoire, chargée de gloires et de misères, nous rappelle les splendeurs constantiniennes, les destructions persanes, les restaurations byzantines, la reconstruction par les Croisés, et diverses transformations, jusqu'aux derniers essais de consolidation qui lui donnent le sombre aspect d'une forteresse inachevée, soutenue qu'elle est par des étançons multiples.

A tous ceux qui visitent cet auguste sanctuaire, vient un profond désir de le voir remis à neuf pour le rendre digne des sou-

[1] *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: splendori — miserie — speranze,* Istituto Italiano d'Arti Grafiche, Bergamo (Italy), [ 1949 ], 30 cm., 158 p., xxix pl. h.-t.

venirs si précieux qu'il protège. D'aucuns étouffent ce désir et voudraient se cantonner dans un conservatisme pieux: « Gardons ce temple tel que l'ont contemplé les siècles », oublieux du fait que le moindre tremblement de terre suffirait peut-être à le faire crouler, malgré les étais dont on a voulu le soutenir.

Il faut décidément se mettre à l'œuvre, soit pour remplacer les piliers qui s'effondrent et les pierres qui s'écrasent, soit pour ériger de plein pied un temple nouveau.

A vouloir remplacer pierre pour pierre, on pourrait arriver à reconstruire la basilique dans ses lignes romanes d'autrefois, à condition toutefois de percer les fenêtres qu'on avait murées, de démolir les chapelles supérieures et de défaire toute une série de chambrettes et de couloirs: le résultat serait toujours insatisfaisant, vu le manque d'espace, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la basilique.

Et alors, pourquoi, tout en respectant les Lieux saints eux-mêmes, ne pas refaire tout l'édifice qui les recouvre, en lui donnant de plus justes proportions et l'espace nécessaire ? Telle est l'idée fondamentale à laquelle se sont arrêtés monseigneur le délégué apostolique et les gardiens de Terre sainte, et que l'on a voulu présenter au monde chrétien.

Mais on ne se cache pas les difficultés de l'entreprise. Il faudrait tout d'abord obtenir le consentement des Églises dissidentes qui ont chacune leur chapelle ainsi que leurs privilèges dont elles sont jalousement farouches. Le nouveau plan, loin de léser aucun de ces privilèges, accordera aux diverses Églises leur chapelle propre (qu'elles pourront décorer à leur goût), ainsi que des couvents reconstruits à neuf, avec accès facile au sanctuaire central: il en sera ainsi pour les Grecs, les Arméniens et les Coptes, qui auront leur église dans ce temple tout comme les Latins; on aura place aussi pour des chapelles à l'usage des Abyssiniens, des Syriens et des fidèles de l'Église anglicane. Et, grâce à Dieu, le temps de la domination turque n'est plus: spéculant sur d'inévitables difficultés, on se plaisait alors à susciter des animosités entre les diverses Églises, et l'on marchandait à prix d'or des privilèges arrachés à l'une ou l'autre des communautés chrétiennes. Il y a maintenant une atmosphère de calme, de paix et de compréhension mutuelle qui laisse présager non seule-

ment une entente, mais même une collaboration possibles. On leur fait ici une offre loyale, sincère, honnête et cordiale.

Il faudrait, de plus, agrandir le terrain du sanctuaire pour dégager la basilique de toutes les boutiques, propriétés, magasins et hospices, qui la pressent de toutes parts. Mais les propriétaires de ces lieux laisseront-ils facilement un terrain si bien situé et si riche de traditions familiales ? On le croit, à condition de les dédommager largement, de façon à leur permettre de reconstruire plus spacieusement et à la moderne leurs boutiques ou leurs habitations. Ce que l'on perdrait de « couleur locale », en défaisant quelques ruelles ou souks, pourra se retrouver facilement et en abondance quelques mètres plus loin !

Ce plan grandiose nécessiterait aussi le déplacement de deux mosquées, l'une au nord et l'autre au sud de la basilique actuelle. Et l'on sait que le droit canonique musulman donne à ces propriétés religieuses *(Wakf)* le caractère d'une absolue intangibilité. Alors ? Il faut se rappeler que cette notion de *Wakf* a beaucoup évolué; on admet plus facilement aujourd'hui que ces propriétés religieuses puissent être échangées pour d'autres. D'ailleurs, tout au long du dernier siècle, on a pu jouir de maintes preuves de la tolérance musulmane et l'on espère, maintenant plus que jamais, que les musulmans se joindront à nous pour honorer Jésus qu'ils vénèrent sincèrement comme *Grand Prophète.*

Enfin, les historiens et les archéologues protesteront peut-être, parce qu'on voudrait construire une basilique toute neuve. On leur assure que les parties les plus nobles du sanctuaire seront religieusement conservées: portails, frises, colonnes, chapiteaux . . . Tout ce qui pourra être préservé trouvera sa place soit sous les arcades du nouveau temple, soit dans le musée qu'on se propose de construire près du sanctuaire.

Pour les plans de la nouvelle basilique on a fait appel à deux architectes compétents: l'un, Antonio Barluzzi, spécialiste de l'art roman, vécut plus de vingt années en Terre sainte et s'occupa de la construction des basiliques de Gethsémani et du mont Thabor; l'autre, Luigi Marangoni, directeur des travaux de restauration de Saint-

Marc à Venise, s'était déjà, en 1934, rendu sur les lieux pour les travaux de consolidation de la basilique du Saint-Sépulcre.

Au début de 1940, on les fit venir à Jérusalem, afin qu'ils puissent étudier sur place le projet d'une nouvelle construction. Leurs plans grandioses et les photos d'une maquette de la future basilique sont présentés, avec beaucoup de détails, dans la dernière partie du volume, et témoignent hautement en faveur du choix qu'on a fait de ces deux maîtres.

Si dispendieux que puisse paraître ce projet d'une reconstruction de la basilique du Saint-Sépulcre, il semble que la piété des fidèles du monde entier ne restera pas sourde à la nécessité qui s'impose, et qu'elle ne laissera pas crouler le plus vénérable de tous les sanctuaires. Nous ne pouvons mieux faire que de soutenir et de répandre cet appel de monseigneur Testa:

> « Chrétiens du monde entier, ayons pitié de ces pierres vénérables sur le point de crouler, de ces murs chancelants qu'on a étançonnés le mieux possible, de cet édifice devenu, au cours des siècles, si misérable et qui, pourtant, abrite le saint lieu où le Rédempteur souffrit pour nous et d'où il ressuscita pour nous donner la Vie. »

Lucien Dozois, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

# *Partie documentaire*

---

*Allocution prononcée par le T.R.P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur magnifique, dans la Salle académique de l'Université d'Ottawa, le vendredi 30 novembre 1951, en présence de Son Éminence Pierre-Grégoire XV, cardinal Agagianian, patriarche de Cilicie des Arméniens, à l'occasion de la célébration du quinzième centenaire du concile de Chalcédoine.*

Éminence,
Excellence Révérendissime Monseigneur le Délégué apostolique,
Excellences Révérendissimes Messeigneurs,
mes Révérends Pères,
chers Étudiants.

A la vérité les mots me manquent, Éminence, pour vous souhaiter comme mon cœur le désirerait la bienvenue dans cette Université, au nom de nos hôtes distingués, de nos professeurs, de nos étudiants et de toute cette foule de jeunes lévites. Car je ne sais trop s'il convient dans la circonstance de remonter immédiatement à l'Ordonnateur suprême des personnes et des événements pour avoir tout disposé avec poids, ordre et mesure en vue de cette fonction, ou si je dois m'en tenir aux seules causes secondes et finies. Lui, tout et tous ont voulu que nous ayons aujourd'hui dans cette Université la très grande joie et l'insigne honneur d'accueillir un prince de l'Église très cher au cœur de notre Saint-Père le Pape et acclamé comme l'une des plus brillantes lumières de la chrétienté, dans l'Orient comme dans l'Occident. Cardinal de la Sainte Église Romaine et patriarche de Cilicie des Arméniens, vous venez, en cette fête de saint André Apôtre, rehausser de votre auguste présence notre modeste célébration du 15e centenaire du concile de Chalcédoine. Comment remercier Votre Éminence pour un si grand honneur et pour une aussi délicate bienveillance ?

Vous nous apportez, Éminence, l'écho des célébrations toutes récentes de la Ville Éternelle auxquelles vous avez participé et que vous avez présidées tout en contribuant l'apport de vos connaissances théologiques et historiques. Vous avez rappelé aux étudiants romains, avec l'autorité et le prestige de votre vaste science, tout un passé de gloire et de triomphe de notre sainte foi catholique, apostolique et romaine.

C'est dans le même esprit que nous nous réunissons aujourd'hui sous votre bienveillant patronage. Et nous le faisons, me semble-t-il, avec une grande joie et une charité accrue. Car n'êtes-vous pas, Éminence, au milieu de nous le symbole de l'Église orientale, le témoignage vivant des gloires jamais oubliées de cette même Église qui nous a légué intact et dans une pureté de plus en plus radieuse le trésor de tant de vérités de notre foi trinitaire, christologique et mariale. C'est une histoire souverainement passionnante pour tout chrétien et surtout pour tout étudiant qui se prépare au sacerdoce que celle de ces siècles de labeur théologique intense pendant lesquels la foi de l'Église, purifiée au creuset de l'épreuve, sort plus belle, plus forte et plus intrépide que jamais. Cette époque a donné des docteurs, des théologiens incomparables qui furent des saints et des colonnes de l'Église. Aussi le souvenir de ces nobles et glo-

rieuses annales de l'Église fait que spontanément, par la nature des choses, comme le dit Pie XII, nous tournons nos pensées vers les Orientaux avec un sentiment affectueux de notre cœur fraternel.

Ce grand travail providentiel de foi et de pensée catholiques, l'Église orientale l'a toujours accompli en union avec l'Église de Rome et sous la direction du chef suprême de l'Église entière, le pontife romain. Nul mieux que le concile de Chalcédoine ne nous en fournit l'exemple quand les six cents Pères, tous orientaux, en présence des légats du pape, s'écrient en entendant la lecture du Tome de Léon à Flavien: « C'est Pierre qui a parlé par la bouche de Léon. » L'Orient s'unissait à l'Occident pour donner à la christologie une orientation définitive d'où elle ne pourra plus dévier désormais. Que de bienfaits allaient maintenant en sortir pour toute l'Église et pour les siècles à venir. La route est tracée qui permettra de ne plus glisser dans les abîmes. Cette lumière qui nous vient de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine par Rome, va projeter sur la chrétienté ses ondes bienfaisantes et provoquer une fécondation et une germination intellectuelle et spirituelle immensément fécondes.

Ces heures de triomphe pour la vérité chrétienne furent quand même des heures et des siècles de douleur, pour les pasteurs et pour les ouailles. L'enfantement des formules de notre Credo a été une œuvre humano-divine qui a coûté des larmes et du sang. Aussi devons-nous rendre hommage à tous ces vaillants défenseurs de l'orthodoxie chrétienne, patriarches, évêques, théologiens et fidèles. L'Église ne l'a jamais oublié. Elle nous le rappelle dans sa sollicitude pour les Églises orientales et pour nos frères orientaux. Comme dit Pie XII: « Nous avons protégé leurs rites légitimes; Nous avons promu les études qui les concernent; Nous avons promulgué des lois bienfaisantes pour eux. Nous avons entouré d'une grande sollicitude la Sacrée Congrégation établie dans la Curie Romaine pour l'Église orientale; Nous avons honoré de la pourpre romaine le patriarche d'Arménie. »

Nous avons confié à l'un de nos professeurs, le R. P. Rosaire Bellemare, la tâche de nous rappeler les immenses bienfaits des lumières et de la foi des Pères du concile de Chalcédoine pour la vie de l'Église et la sanctification de l'humanité. Cette séance au milieu d'étudiants de théologie ravivera sans doute pour Votre Éminence les souvenirs de votre brillante carrière de professeur de théologie à la Propagande à Rome. Mais laissez-moi vous dire, Éminence, que ce sont nos étudiants et toute cette ardente jeunesse cléricale d'Ottawa « ex multiplici tribu et lingua et natione », qui garderont de cet anniversaire le plus délicieux des souvenirs, surtout lorsqu'ils auront eu la joie de vous entendre. Cette joie, ils la devront à l'extraordinaire condescendance de l'éminent patriarche de Cilicie des Arméniens qui vient jusqu'à Ottawa, à la bonté et à l'humanité de l'ancien professeur, mais aussi, Votre Éminence me permettra cette indiscrétion, à l'exquise délicatesse de notre vénéré Délégué apostolique.

I wish to extend to Your Eminence a most grateful welcome on behalf of the professors and students of this University. It is indeed for us all a very great honour to receive to-day a Prince of the Church and the patriarch of the Armenians. We will long remember this day at the Catholic and bilingual University of Ottawa. In favouring us with Your visit, Your Eminence encourages both professors and students in their great task of preparing for the Church and for our dear countries an elite of priests, missioners and lay apostles who will go forth in our modern world to preach the divinity of Christ and the eternal and

infinite value of the Sacrifice of our King and Master for the redemption of mankind, which is the message and faith of Chalcedon.

En cette fête catholique, fête théologique et papale, nous déposons aux pieds de Votre Éminence l'hommage de notre vénération envers le souverain pontife, le successeur de Pierre et de Léon. C'est entre vos mains que nous faisons tous notre profession de foi en la divinité du Christ et en sa présence de Lumière, de charité et d'autorité dans le monde, dans l'Église.

# *Chronique universitaire*

---

LE SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DES OBLATS AU CANADA.

Ce fut une très grande joie pour tous les Oblats de la province du Canada-Est que de recevoir en septembre et en octobre le T. R. P. Léo Deschâtelets, supérieur général. On peut dire cependant que les Oblats de l'Université ont joui tout particulièrement de cette visite paternelle. Le trois octobre, le T. R. P. rendait visite aux communautés de l'Université et du Séminaire universitaire Saint-Paul et il ne manqua pas de prodiguer ses encouragements les plus chaleureux à ses fils qui se dévouent à l'enseignement universitaire et à la formation du clergé.

Le 8 octobre, le T. R. P. revenait de nouveau à l'Université, où à l'occasion du centenaire de l'érection canonique de la province oblate du Canada, il y eut réception et banquet en l'honneur de nos évêques oblats, des provinciaux de l'Amérique du Nord en visite au Canada en cette circonstance, et des anciens de la province, c'est-à-dire des pères et frères âgés de 70 ans et plus.

Comme à chacune de ses visites précédentes, le T. R. P. Deschâtelets a laissé le meilleur souvenir et des conseils précieux. Ces visites du père de la famille font du bien à tous et savent faire grandir l'enthousiasme pour les causes confiées à ses fils.

CONGRÈS MARIAL OBLAT.

A l'occasion du centenaire de la province du Canada, les Oblats organisèrent un congrès marial au Cap-de-la-Madeleine, du 11 au 14 octobre dernier, sous la présidence du T. R. P. Léo Deschâtelets, o.m.i., supérieur général. Plusieurs professeurs de l'Université prirent part au congrès, notamment les RR. PP. Philippe Cornellier, supérieur du Séminaire universitaire; André Guay, directeur du Centre catholique; Philippe Lemay, du Centre catholique; Maurice Gilbert et Eugène Marcotte, du Scolasticat Saint-Joseph. Les RR. PP. Marcel Bélanger, du Scolasticat Saint-Joseph, Gaston Carrière, Jacques Gervais et Paul Drouin, du Séminaire universitaire, lirent des rapports.

VISITEURS ROMAINS.

L'Université a été très particulièrement heureuse de recevoir au cours de l'été deux hauts personnages du Vatican. Ce fut d'abord la joie de voir l'un de ses anciens élèves, S. Exc. Mgr Maxime Tessier, coadjuteur de l'Archevêque d'Ottawa, élevé à la dignité épiscopale par Son Éminence le cardinal Adéodat Piazza, secrétaire de la Sacrée Congrégation de la Consistoriale. Après la consécration en la cathédrale-basilique d'Ottawa, un dîner fut offert par l'Université en l'honneur du nouvel évêque, auquel Son Éminence a bien voulu participer.

Environ un mois plus tard, à la fin du mois d'août, Monseigneur Jean-Baptiste Montini, substitut à la secrétairerie d'État de Sa Sainteté, visitait l'Université. Grâce à la grande amabilité de S. Exc. Mgr Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique au Canada, monseigneur Montini visita l'Université, le Centre catholique et le Séminaire universitaire Saint-Paul.

Ces deux visites attacheront encore davantage, s'il en est besoin, l'Université au siège de Pierre.

Le 30 octobre, nous avions le plaisir et l'honneur de recevoir Son Éminence le cardinal Grégoire-Pierre XV, Agagianian, patriarche de Cilicie des Arméniens, à l'occasion de la cérémonie organisée en l'honneur du XVe centenaire du concile de Chalcédoine, dont il est question ailleurs en cette chronique.

LA SOCIÉTÉ THOMISTE.

La Société thomiste de l'Université d'Ottawa, a tenu sa première réunion de l'année sous la présidence du R. P. Marie-Clément Lachance, o.p., du monastère des Dominicains. Le programme de cette année prévoit une série de dîner-causeries qui seront tenus dans diverses institutions de la ville. Le Scolasticat Saint-Joseph a bien voulu recevoir les membres de la Société à l'occasion de cette première conférence. Le R. P. Adrien Brunet, o.p., professeur à l'Institut médiéval de Montréal et au monastère des Dominicains à Ottawa, a traité de *Polygénisme et « Humani Generis »*.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

A la suite de la messe du Saint-Esprit, célébrée par Son Exc. Mgr Alexandre Vachon, chancelier, avait lieu la *lectio brevis*. Le

R. P. Jacques Croteau, o.m.i., du Scolasticat Saint-Joseph et professeur à la Faculté de Philosophie, a lu un travail sur l'*Initiation à l'existentialisme.*

Après avoir souhaité la bienvenue aux étudiants de nos facultés ecclésiastiques au nombre de plus de 275 cette année, le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie, fit le rapport de l'année académique écoulée. Il souligna ensuite la présence au milieu de nous de M^gr^ Henri-Xavier Arquillière, doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris et professeur à l'École des Hautes Études (Sorbonne), qui revient cette année donner un cours d'histoire à la Faculté de Théologie.

Plusieurs nouveaux professeurs sont venus grossir les rangs de nos docteurs; ce sont les RR. PP. Alexandre Taché, o.m.i., qui revient de Rome, Henri Gratton, qui vient de terminer une année de spécialisation en psycho-physiologie à la Sorbonne, et MM. Gilles Chagnon, de l'Institut de psychologie, et Jean-Luc Pépin qui rentre au Canada après plusieurs années d'étude en France.

D'autre part c'est avec regret que nous avons vu partir plusieurs de nos vaillants professeurs: le R. P. André Seumois, o.m.i., de l'Institut de Missiologie, est nommé professeur à l'Institut scientifique missionnaire de la Propagande à Rome; le R. P. Jean Pétrin, o.m.i., a eu une obédience pour le noviciat de Richelieu, le R. P. Paul Drouin, passe de la Faculté de Théologie à la Faculté de Médecine. Le R. P. Roger Guindon se rend en Europe pour suivre des cours de spécialisation à Rome et à Fribourg.

Au début de novembre, M. le professeur Henri Gouhier, de la Sorbonne, a donné une conférence aux étudiants sur *Le cartésianisme et la crise de la théologie au début du XVII^e^ siècle.*

Société des Conférences.

Comme par les années passées, la Société des Conférences offrira un programme des plus varié et des plus instructif au cours de l'année académique de 1950-1951. Voici la liste des sujets: M^gr^ H.-X. Arquillière, doyen de la Faculté de Théologie à l'Institut catholique de Paris, *Comment s'est opérée la séparation protestante au XVI^e^ siècle ?* D^r^ Antanas Paplauskas-Ramunas, professeur aux Universités d'Ottawa et de Montréal, *La crise de l'éducation moderne*; M^lle^ Andrée

Desautels, pianiste, professeur au Conservatoire de la Province de Québec, *Causerie-concert*; Dr Jean Ho, docteur en droit, Québec, *Les traditions familiales chinoises et leur résistance au communisme*; M. Edmond Bernard, attaché culturel adjoint à l'ambassade de France, *Dialectes et patois de France — leur importance dans la vie publique*; M. J.-C. Bonenfant, bibliothécaire adjoint de la Législature de Québec, *Littérature canadienne-française et littérature canadienne-anglaise contemporaines*; Dr Emmet O'Grady, professeur de littérature anglaise à l'Université d'Ottawa, *Graham Greene, écrivain eschatologique*; M. Witold Rodys, professeur de droit international à l'Université d'Ottawa, *Homme de loi et monde moderne*; M. Alphonse Ouimet, ingénieur en chef et coordonnateur de la télévision à la Société Radio-Canada, *La télévision*; R. P. Rosaire Bellemare, o.m.i., professeur aux facultés de Philosophie et de Théologie, Université d'Ottawa, *Liberté sans emploi.*

INSCRIPTIONS.

Le secrétariat général vient de publier la liste complète et finale des statistiques sur le nombre d'inscriptions à l'Université pour l'année académique 1951-1952. Un total de 4.461 étudiants et étudiantes suivent actuellement des cours à l'une ou à l'autre des facultés, écoles ou institutions affiliées. Théologie et Missiologie, 190; Droit canonique, 6; Philosophie, 179; Médecine, 283; Facultés des Arts, 2.425 dont 281 à l'École des Gradués, 482 aux cours réguliers, 502 aux cours du soir, 372 aux cours d'été [1], 788 aux cours par correspondance; École des Sciences appliquées, 65; École de Bibliothécaires, 31; École d'Infirmières, 123; École Normale, 154; École de Musique, 108. Il y a en outre 582 étudiants au cours d'Immatriculation junior, 9 au cours d'Immatriculation senior et 290 dans les neuf institutions affiliées. La plupart des étudiants sont canadiens, mais on compte 186 américains et 28 étudiants venant d'autres pays étrangers.

L'ENCYCLIQUE « SEMPITERNUS REX ».

Le 30 octobre, en la fête de saint André, apôtre, l'Université organisait une séance académique pour souligner la publication de

[1] A ces 372 étudiants inscrits aux cours des sous-gradués, il faut ajouter 91 élèves inscrits aux cours supérieurs, ce qui donne un total de 463 étudiants inscrits aux cours d'été.

l'encyclique *Sempiternus Rex* et le XV^e centenaire du concile de Chalcédoine. A cette occasion, nous eûmes le bonheur de recevoir, grâce à la délicatesse de S. Exc. M^gr le Délégué apostolique, le patriarche de Cilicie des Arméniens, Son Éminence le cardinal Grégoire-Pierre XV Agagianian.

Le matin, Son Éminence célébra le saint sacrifice dans le rite arménien dans la chapelle du Séminaire universitaire Saint-Paul. A l'issue du déjeûner, il tint à faire une courte allocution aux séminaristes, en développant le thème de saint Paul, *Filioli mei quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis.*

Durant l'après-midi, à la Salle Académique, une séance universitaire réunit les étudiants de nos facultés ecclésiastiques et un grand nombre d'étudiants des maisons de formation cléricale de la ville. Le R. P. Rosaire Bellemare, o.m.i., professeur aux facultés de Philosophie et de Théologie lut une conférence sur les enseignements de l'encyclique [2].

Le T. R. P. Recteur, tint à prendre la parole pour saluer Son Éminence le cardinal Agagianian: « Vous nous apportez, éminence, l'écho des célébrations toutes récentes de la Ville éternelle auxquelles vous avez participé et que vous avez présidées tout en contribuant l'apport de vos connaissances théologiques et historiques. Vous avez rappelé aux étudiants romains, avec l'autorité et le prestige de votre science, tout un passé de triomphe et de gloire de notre sainte foi catholique, apostolique et romaine. C'est dans un même esprit que nous nous réunissons aujourd'hui sous votre bienveillant patronage. »

La cérémonie était rehaussée par la présence de notre digne et sympathique délégué apostolique, Son Exc. M^gr Ildebrando Antoniutti, de leurs excellences révérendissimes, nosseigneurs, Maxime Tessier, auxiliaire d'Ottawa; Louis Batanian, vicaire patriarchal de Son Éminence; Louis Rhéaume, o.m.i., évêque de Timmins; Henri Belleau, o.m.i., vicaire apostolique de la Baie-James; Georges-Léon Landry, évêque de Hearst.

[2] Cette étude paraîtra dans un numéro postérieur de la *Revue.*

Son Éminence le cardinal Agagianian donna la bénédiction apostolique à la fin de la cérémonie, et adressa encore quelques paroles à l'auditoire.

La chorale du Scolasticat Saint-Joseph, sous la direction du R. P. Jean Girouard, o.m.i., chanta l'*Oremus pro Pontifice* et le *Tu es Petrus* au début de la séance et le *Credo* de Praglia, chanté alternativement par la chorale et l'assistance, clôtura la cérémonie. Quelques jours après la cérémonie, le T. R. P. Recteur reçut le télégramme suivant du Saint-Père:

> Sa Sainteté est très sensible aux hommages de l'Université d'Ottawa célébrant la commémoraison du Concile de Chalcédoine. Elle remercie l'institution de sa filiale adhésion et envoie de tout cœur au recteur, aux professeurs, aux élèves, et à tous ceux présents la bénédiction implorée.
>
> MONTINI, substitut

LE PRÉSIDENT DU CONSEIL DES MINISTRES D'ITALIE À L'UNIVERSITÉ.

Le 17 septembre dernier, l'Université avait l'honneur de conférer le grade de docteur en droit « honoris causa » à Son Excellence M. Alcide de Gasperi, premier ministre d'Italie, de passage à Ottawa.

La cérémonie se déroula dans la Salle académique de l'École Normale en présence d'une élite particulièrement choisie, composée des représentants du corps diplomatique et d'un grand nombre de professeurs de l'Université. Son Exc. M^gr^ Maxime Tessier, auxiliaire d'Ottawa, représentait S. Exc. M^gr^ Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université.

A cette occasion, le T. R. P. J.-C. Laframboise, o.m.i., Recteur, offrit ses hommages au nouveau récipiendaire. Voici quelques extraits de ce discours:

> Votre visite au Canada, à l'occasion de la conférence de l'Organisation du Pacte de l'Atlantique Nord, donne de la joie non seulement à vos compatriotes d'origine italienne établis au Canada, mais à tous les Canadiens sans distinction. Je crois cependant que parmi ces derniers, nul mieux que les catholiques et plus particulièrement ceux de langue française apprécient l'importance et la portée de cette prise de contact du premier ministre d'Italie avec les personnes et les choses de notre jeune et prospère nation.
>
> . . . . . .
>
> Aussi nous nous réjouissons de voir comment nombre de vos compatriotes veulent que le Canada soit pour l'émigrant italien qui cherche plus d'espace, plus de bonheur, une terre d'élection. Nous savons qu'il apportera avec lui un héritage de traditions vraiment chrétiennes, l'amour

de la famille et de l'enfant, le respect sacré du lien du mariage, des mœurs frugales et honnêtes, le culte du beau.

Or combien notre pays a besoin à ce moment critique de son développement de l'apport de telles traditions et de telles vertus ! Car les forces matérielles qui causent tant de ravages à travers le monde sont à l'œuvre aussi chez nous.

Dans sa réponse, d'une haute tenue spirituelle, M. de Gasperi insista sur la nécessité du respect de la morale chrétienne.

Si on ne croit pas, et si on ne tâche pas d'appliquer les principes de notre foi, il est inutile de combattre . . . toute préparation matérielle est insuffisante si la préparation spirituelle fait défaut.

. . . . . .

La conférence qui se poursuit actuellement à Ottawa a trait à la force militaire. Mais il ne s'agit là que d'une seule et unique phase de la force: les autres phases sont morales. Il est absolument essentiel de consacrer, dans l'étude de nos problèmes, notre énergie morale.

### Récents développements.

Le Sénat a été appelé récemment à voter l'organisation de plusieurs nouveaux cours. L'Université décernera à l'avenir, par l'intermédiaire de la Faculté des Arts, un diplôme de bachelier ès arts et un diplôme de bachelier ès sciences commerciales avec mention en coopération. C'est la première université au Canada à offrir un tel baccalauréat.

La Faculté des Arts a également organisé un Institut de Géographie conduisant au grade de bachelier en géographie. L'approbation du Sénat prévoit aussi les grades de maître et de docteur dans la même science.

La Faculté de Philosophie préparera dorénavant ses étudiants au baccalauréat ès arts avec spécialisation en philosophie. Ce baccalauréat, qui sera décerné par la Faculté des Arts, pourra s'obtenir après la troisième année de cours donnés à la Faculté de Philosophie.

Une nouvelle section vient d'être ajoutée à l'École des Gradués pour l'enseignement des sciences mathématiques. On pourra dorénavant obtenir à l'Université d'Ottawa, les grades de maître ès arts ou de maître ès sciences en mathématiques.

### Cours supérieurs de culture religieuse.

A la demande d'un bon nombre de laïques de la ville, un nouvel organisme, auquel les autorités de la Faculté de Théologie songeaient depuis quelques années vient d'être mis en marche. Il s'agit d'un

cours de théologie pour les laïques. Les cours porteront sur l'ensemble de la théologie catholique en se rapprochant le plus possible des cours donnés à la Faculté, mais en tenant aussi particulièrement compte des problèmes et des thèses plus utiles à nos laïques.

Le programme des cours n'est pas encore entièrement déterminé pour toute la durée (quatre ans) des cours, mais déjà une quarantaine d'intellectuels sont inscrits et suivent régulièrement les leçons. Le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie donne la première série de leçons.

Les professeurs de la Faculté de Théologie seront chargés de l'enseignement.

Cours d'été.

L'annuaire des cours d'été, qui est présentement en préparation, annoncera plusieurs cours nouveaux. On ajoutera notamment dans la section des sous-gradués des cours de bibliothéconomie, d'économie sociale, de physique et de religion. Dans la section des cours supérieurs, on offrira de nouveaux cours en littérature française et en littérature anglaise. On ajoutera en outre deux nouvelles sections: Missiologie, Droit canonique et théologie.

Le R. P. Gaston Carrière, o.m.i., a été nommé directeur des cours d'été pour remplacer le R. P. Paul Dufour, o.m.i., présentement chapelain dans l'armée canadienne.

Faculté de Médecine.

L'Association médicale américaine vient de reconnaître la Faculté de Médecine et de la classer dans la catégorie « A ». C'est un témoignage rendu à la valeur de l'enseignement qui se donne dans cette faculté et un précieux encouragement pour tous ceux qui se sont dévoués sans compter à la fondation et à l'organisation de cette faculté qui ne compte que six ans d'existence.

Gaston Carrière, o.m.i.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

ERNEST HELLO. — *Figures de Saints.* Illustrations de GEORGETTE BONER, *Préface de* M^gr BRUNO-B. HEIM, secrétaire de la Nonciature de Paris. Tours, Mame, 1951.

Les illustrations de Georgette Boner sont admirablement accordées à la sensibilité d'un des plus grands écrivains de la France catholique. Dans sa préface aux *Figures de Saints,* M^gr Bruno-B. Heim écrit: « Ces tableaux respirent toujours un sens méditatif et un symbolisme profond. On admire la technique originale et très personnelle, l'allure moderne libérée du détail, sans toutefois tomber en de déformantes aberrations. » Un beau et grand livre.

M. B.

* * *

[ PAUL COUTURIER ]. — *Dialogue sur la Vierge . . .* [ Lyon ], Emmanuel Vitte, [ 1950 ]. 19 cm., 154 p.

La route moderne ne tolère plus les carrefours à angles droits; il lui faut d'amples ronds-points où les voyageurs qui accourent de tous les points de l'horizon puissent se croiser en se contournant sans danger de collision. Le premier volume de cette collection réalise bien son titre: protestants et catholiques se rencontrent pour dialoguer aussi fraternellement que possible sur la Vierge.

Il est bien vrai que Marie doit représenter un point de convergence pour des cœurs sincèrement amis de Jésus. Aussi bien lit-on sous la plume de ces frères protestants (seulement quelques voix éparses dans la masse protestante, sommes-nous avertis) des louanges aimantes et des admirations de bon aloi pour la singulière grandeur de la mère de Jésus. Ils perçoivent en elle un sommet et un modèle de spiritualité chrétienne.

Ce qui me frappe en eux, c'est une sorte de conspiration comme instinctive à mettre la grandeur de Marie dans son humilité et sa discrétion, dans son vouloir de n'être que servante. De cette vue, très exacte en ce qu'elle affirme, ils tirent fermement, quoique sans acrimonie, une conclusion à l'adresse des catholiques: ceux-ci s'écartent des volontés de Marie en l'exaltant outre mesure, en faisant d'elle la reine au lieu de la servante, la distributrice (de la grâce) plutôt que la réceptrice exemplaire de la grâce (p. 102-103 et ailleurs). Les deux sont-ils incompatibles ? Au lieu de nous disputer, ne pourrions-nous pas nous entendre en unissant les deux: et servante réceptrice et reine magnifique ? La base d'entente n'est-elle pas la parole même du Magnificat: « Le Tout-Puissant a exalté les humbles » ?

A quelle grandeur a-t-il exalté celle qui reste toujours l'humble Vierge ? Est-ce à une simple grandeur de sainteté morale ? Celle-ci existe sans doute et c'est elle que les protestants admirent à juste titre. Mais ne pourraient-ils pas regarder au delà de cette première cime vers une autre grandeur que nous appellerions grandeur d'être: maternité divine, coopération à la rédemption, maternité spiri-

tuelle, royauté, et assomption signe éclatant de toute cette grandeur ? Encore ici il n'est pas nécessaire d'opposer les deux, il suffit de voir en la sainteté de Marie le reflet de sa dignité d'être.

Il y a déjà vingt ans, Pie XI se réjouissait dans l'encyclique « Lux veritatis » du retour de quelques protestants vers le culte et l'amour de Marie; il souhaitait que la sincérité de ce premier geste les amène à embrasser l'Église du Dieu Fils de Marie. Souhaitons que le mouvement s'amplifie. Qu'en est-il de nos frères protestants du Canada ?

Jacques GERVAIS, o.m.i.

* * *

*La Philosophie du Communisme.* Montréal, Université de Montréal, 1951. 20 cm., 467 p.

La Section des Relations industrielles, à l'Université de Montréal, sous la direction du R. P. Émile Bouvier, s.j., vient de publier une traduction française du *Rapport de la Semaine d'Études sur le Communisme,* tenue, à Rome, par l'Académie pontificale Saint-Thomas, en avril 1949.

On y trouve plus de vingt conférences et communications données par d'illustres membres du clergé et du laïcat, sous la présidence de Son Éminence le cardinal Pizzardo. A l'exception des RR. PP. Garrigou-Lagrange et Morlion et de deux Allemands, tous les conférenciers étaient Italiens, dont quelques députés et plusieurs professeurs d'université.

Comme le titre du volume l'indique, il s'agit surtout de l'idéologie marxiste, de son caractère irréligieux, inhumain et anti-social, et de ses multiples ramifications. Il y a aussi des études bien documentées sur des aspects particuliers du régime soviétique, tels que la condition de la femme, le syndicalisme, le travail, le droit pénal, la science dans la culture soviétique, etc.

Nous ne saurions même commencer à révéler toute la richesse de ce précieux ouvrage, et il nous faut affirmer que nous ne connaissons rien qui puisse mieux nous renseigner sur la théorie et la pratique du Communisme. Sans aucune exagération, voilà un livre indispensable !

C'est une bonté de la Providence, qu'un « bienfaiteur de grande vision » en ait rendu possible la diffusion au Canada français.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

FREDSON BOWERS. — *Principles of Bibliographical Description.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, Toronto, Book Society of Canada, 1949. xvii-505 p. $12.50.

In an age when bibliography and bibliographical services have become so vitally important, Professor Bowers' authoritative book on the principles involved in bibliographical description is certainly timely. Scientific methods have speeded up the printing and publishing business to such an extent that bibliographers and bibliographic services find it difficult, not to say impossible, to keep abreast of the times. In the resulting rush it is naturally difficult to give thoughtful painstaking treatment where it is most required. The list of titles waiting for proper descriptive bibliographic treatment grows daily and swells the backlog from the rich and teeming past that begs for the scholarly attention of those who can best record their true qualities and characteristics.

In dealing with the tremendous task of properly approaching this backlog of intellectual endeavour, Professor Bowers has given us a well balanced, effective and highly efficient tool. Here in one volume is an attempt to reduce a variety of bibliographical techniques to one uniform system suitable to all types and varieties. Written by an expert in this field, it has a scholarly quality and imbues the reader or student with confidence. It is rich, in that its pages contain the very essence of a wide and varied experience.

The physical qualities of this book are quite satisfactory. The paper is of good quality and can withstand much handling. The print is clear and readable. The chapters are well arranged and divided into sections for quick reference.

In brief it is only fair to state that this work is a welcome addition to a highly specialized and limited field. All who struggle onward toward proper, adequate and complete bibliographical description owe a great debt of gratitude to Professor Bowers for providing such a reassuring guiding light in an otherwise groping darkness.

Auguste-M. Morisset, o.m.i.

* * *

J. Van Ooteghem, s.j. — *Bibliotheca Græca et Latina, à l'usage des professeurs des Humanités gréco-latines.* 2e édition, revue et augmentée. Namur, Les Études classiques, [ 1946 ? ]. 386 p., 150 fr.

Avec la deuxième édition, revue et augmentée, de *Bibliotheca Græca et Latina,* la bibliographie relative aux humanités grecques et latines se voit enrichie d'un répertoire des plus imposants.

Cette liste méthodique et annotée, est due à l'érudition, à la patience et à la technique d'un savant à la fois humaniste et professeur qui sait enseigner autant par les écrits que par la parole. Destinée aux élèves et à leurs maîtres, cette compilation constitue, même pour les chercheurs, un instrument de travail dont l'utilisation permet de se reporter à une copieuse documentation dépouillée jusqu'à 1946. La consultation de ce guide eût été singulièrement facilitée et dès lors, semble-t-il, plus pratique et plus rapide, si avait été adopté, pour le sous-classement des notices, l'ordre alphabétique, chronologique ou méthodique. C'est sans doute par inadvertance que la date d'impression de « Bibliotheca » n'apparaît pas.

Cet ouvrage compilé avec soin fournit les renseignements suivants: 1re partie, *Indications préliminaires*; 2e partie, *Bibliotheca græca,* 24 auteurs et trois sujets; 3e partie, *Bibliotheca latina,* 18 auteurs. L'*Avant-propos,* ainsi que l'*Index alphabétique* — d'une page chacun, — orientent sûrement le lecteur vers une abondante source d'information et de documentation sur chacun des sujets et des auteurs en cause. C'est pourquoi, on ne saurait trop féliciter et remercier le compilateur d'offrir sur les classiques grecs et latins un inventaire rétrospectif et courant d'une si haute valeur bibliographique.

Auguste-M. Morisset, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Le rayonnement social du cardinal Villeneuve*

---

Le temps n'est pas encore venu d'apprécier avec justesse le rôle social du cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i.; les événements auxquels il a participé n'ont pas encore pris, dans le sage recul de l'histoire, leur sens total. Des personnages qui ont agréé ou subi son influence restent encore pour introduire, peut-être, des vues humaines en des jugements où l'avenir discernera mieux les pures vues de Dieu.

Une chose cependant saute aux yeux: le cardinal Villeneuve a été un chef puissant en des heures décisives, « tragiques » même, a-t-on dit, de notre histoire nationale.

Depuis le jour de son ordination sacerdotale, le 27 mai 1907, jusqu'à celui de son décès, le 17 janvier 1947, il a vu se succéder des conflits incessants: conflits mondiaux auxquels le Canada prend part, d'abord sous le signe de l'Empire, puis comme pays autonome; conflits politiques intérieurs de la marine de guerre et de la conscription; conflits scolaires du Keewatin et de l'Ontario; conflits sociaux issus d'un isolement égoïste et d'une crise économique qui favorisent les théories perverses ou aventureuses . . .

Au milieu de ces assauts, et de tant d'autres de moindre retentissement, notre société évoluait à grands pas.

La famille, jusque là patriarcale et imperméable aux influences extérieures, subit désormais des attaques sans nombre. Hors du Québec, on en veut à sa langue et à ses caractères traditionnels; partout, son atmosphère chrétienne est mise en danger par des films, des magazines et des nouvelles qui l'inondent d'un néo-paganisme dissolvant.

L'économie nationale, aux prises avec un surcroît de population qui ne s'écoule plus désormais en Nouvelle-Angleterre, s'urbanise et s'industrialise. Nos fils de la terre, éduqués dans la liberté indivi-

duelle, se sentent perdus dans les cités et ont peine à résoudre leurs problèmes nouveaux.

La minorité canadienne-française, naguère pauvre et guidée par trop peu de penseurs et de chefs, devient de plus en plus influente, grâce à l'accroissement de ses biens, au progrès de ses écoles, au développement de son haut savoir. Le Canada, de son côté, passe de l'infantilisme colonial à l'âge adulte de l'indépendance et de la participation respectée aux concerts internationaux.

C'est au milieu de cette société, évoluant sous le choc des idées et des événements, que le cardinal Villeneuve a passé les quarante années de sa vie active. En cet essai, d'une criante insuffisance, nous ébauchons les traits généraux de son rayonnement sur le plan familial, économico-professionnel et national.

Pour décrire plus commodément sa carrière, nous la divisons en trois périodes: celles d'Ottawa, de Gravelbourg et de Québec.

## I. — LE PÈRE VILLENEUVE D'OTTAWA (1907-1930).

Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, fils du petit cordonnier de la rue Fullum, dans le faubourg Québec, l'un des plus humbles quartiers de Montréal, commence jeune à s'initier au problème social; il le voit déjà étalé autour de lui lorsque, enfant, il s'en va à l'école Plessis ou regarde peiner son père et sa mère . . .

Cette formation première se complète chez les Oblats, où, après son ordination sacerdotale, le père Rodrigue Villeneuve enseigne, durant plus de vingt années, la philosophie, la théologie morale, l'histoire, le droit canonique.

A l'étude abstraite, il joint la fréquentation des hommes politiques de la capitale canadienne, des chefs scolaires franco-ontariens, des grands patriotes Oblats que furent les Langevin, les David et les Charlebois: il est en contact avec des hommes d'œuvres, des penseurs et des écrivains divers à l'occasion de congrès multiples. Il connaît tous les problèmes concrets de la vie sociale, car aucune expérience n'échappe à son esprit perspicace. Ainsi, au cours de sa visite à Rome,

en 1926-1927, il écrit: « . . . mon voyage m'est d'un inappréciable profit. Nous voyageons avec observation [1]. »

Homme de science, homme d'expérience, voilà donc le père Villeneuve, d'abord simple professeur puis, à partir de 1920, supérieur du Scolasticat Saint-Joseph, d'où il rayonne bientôt, par son action, sa plume et sa parole: « Ce qu'il en a écrit des articles, ce qu'il en a fait des conférences [2] ! »

### A. Par la parole.

Son apostolat oratoire débute au scolasticat même, auprès de l'Association Saint-Jean-Baptiste, qui a pour but l'étude des problèmes actuels. Le père Donat Poulet, o.m.i., nous y décrit son influence:

> Que de fois, quand la question en jeu devenait trop compliquée, le président de l'Association se levait-il pour demander au père Rodrigue Villeneuve d'intervenir et de trancher le débat . . . Le petit Père se levait, souriant, parfaitement à l'aise, comme un homme qui est sûr d'avoir trouvé la solution. Et, en effet, elle nous venait cette solution, et avec quelle clarté, avec quelle facilité ! Et pas une solution d'aventure, mais une solution solide, basée sur les principes immortels de la sagesse philosophique et théologique [3].

Le jeune professeur ne se contente point des quatre murs du scolasticat. Comme son entourage, il suit « de l'œil et du cœur » les premiers débuts de l'A.C.J.C., dont il écrira un jour:

> Dès qu'elle parut, je l'aimai. C'était de la jeunesse, de la jeunesse fière, croyante, pleine d'idéal et prête à conquérir d'assaut les hauteurs. Je fus grisé comme elle, et j'eus foi en son avenir [4].

Les jeunes acéjistes du cercle Duhamel d'Ottawa attirent donc bientôt les sympathies de notre apôtre social qui répond souvent — et avec quel succès ! — à leurs invitations. Un ancien membre en a dit: « Il suffisait d'annoncer une conférence à Ottawa par le père Rodrigue Villeneuve pour faire salle comble [5]. »

Il ne tarde pas à se lancer dans un plus vaste champ. Dès 1912, il stimule les efforts des Franco-Ontariens: « Les écoles bilingues, pour

[1] J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Lettre au père Donat Poulet, o.m.i.*, Rome, 18 janvier 1927. Original conservé aux archives du Scolasticat Saint-Joseph, où nous avons puisé bon nombre de documents et que nous citerons: ASSJ.

[2] Donat Poulet, o.m.i., *Ce que nos yeux ont vu . . .*, dans *L'Apostolat*, mars 1947, p. 10.

[3] Id., *ibid.*

[4] Mgr J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Lettre au père J. Paré, s.j.*, Gravelbourg, 12 janvier 1931, dans *Le Semeur*, 27 (1930-1931), p. 168.

[5] Esdras Terrien, Allocution au poste CKCH, le 18 janvier 1947, ASSJ.

nous, c'est la question vitale, leur expose-t-il. La réflexion et les faits le prouvent assez [6]. »

Subséquemment, il donne à Montréal, en deux sessions des Semaines sociales du Canada, des cours sur « Les grèves [7] » et sur « La famille, cellule sociale [8] »; à Québec, il traite de « L'autorité civile et l'autorité religieuse [9] »; à Ottawa, il prononce une conférence solennelle sur « La Société des Nations et la doctrine de saint Thomas d'Aquin [10] ».

### B. Par la plume.

Le père Villeneuve n'est pas seulement un conférencier recherché, il est aussi un écrivain. Il collabore à la *Revue dominicaine*, au *Canada français*, à *La Vie nouvelle*, au *Semeur*, à *l'Action canadienne-française*; il écrit dans *Le Devoir* et *Le Droit*, etc.

En des articles doctrinaux, il traite de l'autorité de l'Église en matière sociale [11]; de l'influence insuffisante du christianisme de notre élite laïque [12]; des principes catholiques concernant l'usage de la langue des fidèles dans le ministère sacerdotal [13].

Relativement à la vie familiale, il entreprend, sur le suffrage féminin, une polémique qu'il termine comme suit: « Tous nous travaillerons quand même à garder les femmes parfaites épouses, mères fécondes, reines du foyer. Dieu en sera béni [14] »; il met en garde contre le scoutisme qui commence à s'introduire sous le signe du protestantisme [15]; il signe une brève préface d'encouragement à un petit livre traitant de la presse catholique [16]; il compose des notes pour le choix d'un état de vie qui seront plus tard utilisées par le Centre catholique de l'Université d'Ottawa.

6 J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Le recrutement des vocations à l'enseignement bilingue dans Ontario*, Ottawa, L'Association canadienne-française d'éducation d'Ontario, 1912, p. 3.

7 Id., *Les grèves*, dans *Semaines sociales du Canada*, 1 (1920), p. 95-104.

8 Id., *La famille, cellule sociale, ibid.*, 4 (1923), p. 40-61.

9 Id., *L'autorité civile et l'autorité religieuse, ibid.*, 8 (1927), p. 295-330.

10 Id., *La Société des Nations et la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, 1929, 16 pages.

11 Id., *Cas de conscience*, dans *Revue dominicaine*, 22 (1916), p. 104-110.

12 Id., *L'influence sociale de notre catholicisme*, dans *La Vie nouvelle*, 2 (1919), p. 207-212.

13 Id., *Un clergé national*, dans *Revue dominicaine*, 23 (1917), p. 37-42; 76-85.

14 Id., *Autour du suffrage des femmes*, dans *Le Droit*, 14 janvier 1922.

15 Id., *A propos des « Boy Scouts »*, dans *Le Semeur*, 16 (1919-1920), p. 42-46.

16 Id., *Préface*, dans O. Bélanger, *Le Remède pontifical*, Hull, 2e éd., 1928, p. 304.

Dans le domaine national, le père Villeneuve est plus actif encore. Il distingue, à la lumière de la doctrine pontificale, le vrai et le faux patriotisme [17]; il donne la solution théologique du cas de conscience de Jules de Langagnac, le héros de *L'Appel de la Race*, obligé d'opter entre sa famille et sa nation [18]; il apprécie les *Rapaillages* de l'abbé Lionel Groulx [19].

Il s'occupe aussi du problème des minorités nationales. Il pèse les influences qu'une Laurentie indépendante aurait sur les groupes canadiens-français des autres provinces et ne paraît point hostile à cette éventualité [20]; il expose le miracle acadien et les leçons du passé [21]; il publie deux éloges de Mgr Adélard Langevin, o.m.i., « Le grand blessé de l'Ouest [22] ».

Il commente, de plus, quelques événements patriotiques notables: les congrès de l'A.C.J.C. tenus à Ottawa [23] et à Sherbrooke [24], ainsi que le premier Congrès de la Langue française au Canada [25].

Il se lance même à la considération des grands problèmes internationaux en vulgarisant une étude, parue en France, sur la Société des Nations [26].

### C. Par l'action.

Conférencier et écrivain, le père Villeneuve est aussi un homme d'action.

Au scolasticat des Oblats, il n'est point étranger à la fondation, en 1910, de l'Association Saint-Jean-Baptiste [27]. Son influence sur les jeunes est très considérable et constante. « Avec lui, dira plus tard

17 Id., *Le vrai et le faux patriotisme*, dans *La Vie nouvelle*, 12 (1929), p. 310-316.
18 Id., « *L'Appel de la Race* » *et la théologie du père Fabien*, dans *L'Action française*, 9 (1923), p. 82-104.
19 Id., « *Les rapaillages* », dans *La Nouvelle-France*, 16 (1916), p. 489-499.
20 Id., *Notre avenir politique et nos frères de la dispersion*, dans *l'Action française*, 8 (1922), p. 4-28.
21 Id., *Le miracle acadien et les leçons que le passé comporte*, dans *Le Devoir*, 28 juin 1915.
22 Id., *Mgr L.-P. Adélard Langevin, apôtre de la langue française*, dans *Almanach de la Langue française*, 1916, p. 35-41; *Mgr Langevin, le grand archevêque oblat*, dans *La Bannière*, 1916, p. 86-96.
23 Id., *Le Congrès de l'Association catholique de la Jeunesse canadienne-française, à Ottawa*, dans la *Revue canadienne*, nouvelle série, 6 (1910), p. 156-171.
24 Id., *Le 4e congrès général de l'A.C.J.C.*, dans *La Nouvelle-France*, 11 (1912), p. 462-470.
25 Id., *Premier congrès de la langue française*, dans *La Bannière*, 1913, p. 5-19.
26 Id., *La Société des Nations*, dans *Revue dominicaine*, 25 (1919), p. 146-151.
27 Voir Id., *L'Un des vôtres*, Ottawa, Scolasticat Saint-Joseph, 1927, p. 151.

le T. R. P. Léo Deschâtelets, o.m.i., nous avons lu tout Albert De Mun »; son volume, *L'Un des vôtres,* contient plusieurs pages sur la formation sociale de Paul-Émile Lavallée, o.m.i., où sont décrites, à travers le disciple, les directives du maître [28].

L'activité du père Villeneuve s'étend bientôt au loin. En 1911, il assiste, à Montréal, à une retraite fermée des directeurs de l'A.C.J.C. En 1915, il préside, dans la métropole encore, la séance d'ouverture du premier congrès général de la Société Saint-Jean-Baptiste. En 1920, il est l'un des premiers membres de la commission générale des Semaines sociales du Canada. En 1928, il est nommé, par l'archevêque-administrateur de Montréal, membre du Bureau directeur des Syndicats catholiques.

A Ottawa, il fut toujours l'un des principaux conseillers de l'Association d'Éducation. C'est un secret public qu'il n'y partageait point, en ses dernières années, toutes les opinions de quelques-uns. Il souffrit immensément de l'opposition qui s'ensuivit. Mais il connaissait si pertinemment la pensée de l'Église et le milieu ontarien qu'il ne lui était pas possible de biaiser. L'on a écrit à ce sujet le jugement discret et sage que voici:

> Faire briller aux yeux de tous le bonheur d'une paix puisée dans la justice et le respect des droits communs, voilà ce qu'il a toujours appelé: la clef des solutions à apporter aux grandes difficultés de races. Méthode lente parfois mais toujours sûre [29].

Ajoutons que c'est la méthode préconisée par le père Villeneuve qui a finalement prévalu et que c'est elle qui a abouti au succès, en Ontario, et ailleurs où l'on a su l'imiter.

## II. — Mgr VILLENEUVE DE GRAVELBOURG (1930-1932).

Le 16 juin 1930, le supérieur du Scolasticat Saint-Joseph était nommé premier évêque de Gravelbourg, en Saskatchewan.

Son activité sociale n'y fut point circonscrite aux limites de son diocèse. Nous possédons de lui, à cette époque, une lettre laudative

[28] Id., *ibid.*, p. 149 et suiv.

[29] R. Trudel, o.m.i., *Mgr J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i.*, dans *La Bannière*, 1931, p. 46.

à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'A.C.J.C. [30], ainsi qu'un grand article sur la philosophie du bolchevisme, paru dans la *Revue de l'Université d'Ottawa* [31].

Ses nouvelles ouailles furent cependant l'objet premier de sa sollicitude. Il veilla à la fois sur leur vie matérielle, morale et nationale.

### A. Vie matérielle.

Mgr Villeneuve arrive à Gravelbourg au milieu d'une crise économique écrasante. Les fermiers, qui ont joui naguère d'une prospérité merveilleuse, sont maintenant appauvris et subissent l'assaut de propagandes pernicieuses. C'est à ce problème que le nouvel évêque s'attaque d'abord, inspirant son peuple dans la vérité, la collaboration et la prière.

Il prêche avant tout la doctrine chrétienne relative à l'usage des biens temporels. Son mandement d'intronisation est un monument d'apostolat social; il y envisage, à la lumière des principes traditionnels de la raison et de la foi, les problèmes urgents de l'éducation chrétienne, de la vie économique et de la survie nationale [32].

Un an plus tard, il consacre toute une lettre pastorale aux difficultés temporelles où se débattent les gens, leur inculquant l'esprit chrétien qui seul pourra les soutenir dans leur grande épreuve [33].

Sa lettre d'adieu revient encore magistralement sur ce sujet avec de sages conseils, basés sur sa connaissance plus approfondie des conditions économiques et psychologiques, et distribués sous deux idées maîtresses: épargner et tenir [34].

Mgr Villeneuve ne se contente point de paroles; il passe vite à l'action. Moins d'un mois après son arrivée, il fonde, sous le patronage de saint Vincent de Paul et de sainte Élisabeth de Hongrie, un comité de « Secours diocésain » pour aider les foyers catholiques que les municipalités ne parviendraient pas à approvisionner suffisamment

30 Mgr J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Lettre au père J. Paré, s.j.*, Gravelbourg, 12 janvier 1931, dans *Le Semeur*, 27 (1930-1931), p. 168-169.

31 Id., *La philosophie du bolchevisme*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. 281-301; 433-443.

32 Id., *Lettre pastorale et mandement de prise de possession*, 17 septembre 1930, dans *Lettres pastorales et circulaires au clergé de Son Excellence Mgr J.-M.-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., premier évêque de Gravelbourg*, t. 1, p. 5-27.

33 Id., *Lettre pastorale*, 19 novembre 1931, *ibid.*, p. 159.

34 Id., *Lettre pastorale*, 11 février 1932, *ibid.*, p. 211.

au cours de l'hiver. L'on put ainsi secourir près de trois cents familles en leur distribuant des vêtements et des vivres reçus de sources diverses, de la Croix-Rouge de la Saskatchewan, par exemple, et surtout du diocèse de Saint-Hyacinthe qui expédia, à la suite d'une requête de l'évêque de Gravelbourg, quinze wagons de chemin de fer contenant environ quatre cent cinquante tonnes d'approvisionnements [35].

Pour obtenir du ciel une récolte meilleure, il fait aussi recourir à la prière publique, permettant de porter solennellement en processions paroissiales une statue de Marie qu'il a décorée du titre de « La Vierge aux blés d'or [36] ».

### B. Vie morale.

Mgr Villeneuve veille aussi à la santé morale de ses diocésains; il les prémunit officiellement contre la lecture d'un feuilleton du *Star* de Régina qui constitue « un péril réel pour la doctrine morale et l'ordre social [37] »; ses lettres pastorales contiennent des avertissements persuasifs contre les menées communisantes.

### C. Vie nationale.

Convaincu que la conservation des traditions ethniques est la sauvegarde concrète du catholicisme, l'évêque encourage la diffusion du journal *Le Patriote,* qui est « plus reçu dans le diocèse de Gravelbourg que partout ailleurs »; malgré son indigence, il lui prête, non sans risques, une forte somme pour « le sauver de la ruine [38] ». Il encourage aussi la célébration de la fête patronale de saint Jean-Baptiste [39]. Il exhorte ses fidèles à assister en grande force à l'important congrès scolaire de Régina [40].

L'œuvre la plus remarquable de Mgr Villeneuve durant son séjour dans l'Ouest reste sans doute le mémoire documenté, considérable et de haute portée, qu'il prépare sur la situation religieuse et sociale de

35 Id., *Circulaire au clergé,* 7 octobre 1930, *ibid.,* p. 59-61; *Lettre pastorale,* 19 novembre 1931, *ibid.,* p. 155.

36 Id., *Circulaire au clergé,* 16 mai 1931, *ibid.,* p. 117-118.

37 Id., *Circulaire au clergé,* 12 janvier 1931, *ibid.,* p. 79.

38 Id., Lettre à Mgr O. Charlebois, o.m.i., Gravelbourg, 17 août 1931. Copie, ASSJ.

39 Id., *Circulaire au clergé,* 6 avril 1931, dans *Lettres pastorales . . . ,* t. 1, p. 115.

40 Id., *Circulaire au clergé,* 20 juin 1931, *ibid.,* p. 131.

la Saskatchewan; mémoire qui aura eu, peut-on croire, une influence inestimable. C'est là qu'il rappelle cette donnée de l'expérience: « Les groupements qui gardent leur langue, de fait conservent leurs habitudes familiales de foi et de moralité. »

## III. — LE CARDINAL VILLENEUVE DE QUÉBEC (1932-1947).

Mgr Villeneuve fut intronisé à Québec le 24 février 1932. A cette occasion, le journaliste Louis Francœur, décrivant sa préparation providentielle pour le haut poste où il accédait, conclut par cette exclamation: « En vérité, nous avons un chef ! »

Et il fallait un chef, car les heures étaient sombres:

> . . . à son règne, rien n'aura manqué de ce qui peut rendre une administration complexe et difficile: ni la paix, ni la guerre; ni les crises politiques, ni les bouleversements économiques; ni les conflits théologiques, ni les malaises sociaux[41].

Bientôt cardinal, il sera alors le chef suprême vers lequel un peuple entier s'habituera à recourir « pour oublier sa détresse et rechercher sa voie[42] . . . »; il sera, à Québec, un protecteur des humbles, un guide des consciences, un rénovateur des institutions, un maître de la pensée et un chef national.

### A. Protecteur des humbles.

Fils d'ouvrier, membre d'une congrégation religieuse consacrée à l'apostolat populaire, le cardinal Villeneuve était fier de cette double attache plébéienne; il l'évoqua solennellement à Rome lors de son intronisation. C'est un fait qu'il aimait le peuple. Un quartier de Québec était surnommé « la banlieue rouge »; le cardinal le visita, y parla aux gens, et il redisait dans la suite que ce n'était pas une « banlieue rouge », mais une « banlieue dorée » tant il s'y trouvait de générosité et de richesse de cœur.

> Aussi les humbles constataient-ils avec étonnement et émotion la facilité avec laquelle il se laissait aborder. « Comme il est simple ! Comme

41 Mgr Paul Bernier, C.S., *Un grand archevêque*, dans *L'Apostolat*, mars 1947, p. 15.

42 Id., *Eloge funèbre à la Basilique d'Ottawa*, dans *L'Action catholique*, 27 février 1947.

il nous met à l'aise ! » entendait-on dans la bouche de tous ceux qui venaient en contact avec lui pour la première fois [43].

Ces contacts populaires ont été innombrables, et si bien inspirés qu'on ne cesse depuis lors de les imiter.

A Québec, tous reçoivent sa visite: les policiers, les terrains de jeux où il parle si finement et si paternellement aux petits, les vieillards des hospices, les malades des hôpitaux, les « allongés » des sanatoria. Il visite les colons de l'Abitibi et de la Rivière-la-Paix, les bûcherons des Cantons de l'Est, les fermiers de Granby, les éclaireurs à Montréal, les paysans et les marins à l'Île-de-Ré, en France, les soldats en Italie, les Indiens à l'Île-à-la-Crosse, les prolétaires dans la banlieue parisienne . . .

Il ne faut pas s'imaginer naïvement que le cardinal faisait tout cela par plaisir.

Ce n'était point un plaisir, quand il visita les chantiers, de dormir tant bien que mal sur le banc d'un wagon, de se contenter de sandwiches et de se faire balancer sur des balles de foin dans une lourde voiture tirée par un tracteur-chenille.

Ce n'était point un plaisir, peu avant sa mort, de voyager dans un avion de fret, de se tenir debout durant des heures à serrer la main des Indiens et des Métis de l'Île-à-la-Crosse, de visiter tour à tour, le sourire aux lèvres, les centaines de tentes indigènes.

Ce n'était point un plaisir de parcourir les champs de bataille d'Italie . . . , mais le cardinal l'a fait par devoir, pour y apporter aux soldats canadiens son hommage et notre hommage d'admiration, de gratitude, d'encouragement et de prière [44].

Le cardinal Villeneuve ne se contentait point de fréquenter son peuple; il le protégeait et le défendait; ses intérêts étaient les siens propres. Ainsi, par exemple, il recommanda les quêtes en faveur des nécessiteux, de l'œuvre de la Saint-Vincent-de-Paul; il s'interposa comme médiateur lors d'une grève de tisserands [45]; il encouragea l'or-

[43] Aimé CARBONNEAU, *Le Cardinal des travailleurs*, dans *Le Front ouvrier*, 27 janvier 1947.

[44] Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Un message du Cardinal aux membres de nos forces armées*, dans *Nouvelles catholiques*, n° 42, 16 novembre 1944; voir aussi, F. SACKETT, o.m.i., *Le cardinal Villeneuve au Vatican*, dans *L'Apostolat*, mars 1945, p. 12-16.

[45] Card. J.-M.-R. VILLENEUVE, o.m.i., *Appel à la paix sociale*, 25 août 1937, dans *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec*, t. 15, p. 353-357.

ganisation professionnelle catholique pour réprimer au plus tôt des abus criants [46]; il usa de son influence auprès des autorités fédérales pour maintenir les écoles confessionnelles de nos Indiens du Nord-Ouest, etc.

Cet intérêt qu'il leur portait, les humbles le rendaient bien au cardinal Villeneuve.

Une paysanne de France lui disait, les yeux humides: « Merci, monsieur le Cardinal, d'être venu voir vos gens, cela nous fait du bien et nous grandit. » Un gros marin qu'il avait salué, au sortir de la passerelle, se vantait: « C'est moi le premier à qui il a serré la main . . . »

L'on sait quel enthousiasme suscitait son passage. *L'Écho rochelais* consacre toute sa première page du 22 octobre 1935 à l'accueil triomphal que lui avait fait Sainte-Marie-de-Ré, le pays de ses ancêtres. Au Mexique, il est emprisonné durant des heures au milieu de la foule qui se presse pour le voir. A Québec, le 15 avril 1933, à son retour de Rome où il a reçu le chapeau cardinalice, c'est « tout un peuple qui acclame Son Éminence »; cinquante mille personnes, au premier rang desquelles se trouve le premier ministre du Canada, l'Honorable R. B. Bennett, lui expriment leur bienvenue et leur affection.

C'est que les gens savaient pertinemment qu'ils n'avaient pas de meilleur ami. On ne peut lire sans émotion cet aveu du cardinal, en une démonstration populaire:

> . . . je ne cesse moi non plus, de ressentir l'affection la plus attendrie pour vous tous, j'ai de la peine et de la tristesse bien souvent en pensant à vos tristesses et à vos peines. Comme l'Apôtre saint Paul, je me sens des entrailles de père à l'égard de tous les fidèles que m'a confiés Jésus-Christ. Bien souvent, des larmes me viennent aux yeux quand je lis certaines lettres ou quand j'écoute le récit de vos inquiétudes, et de la pauvreté d'un si grand nombre. Pourquoi ne le dirais-je point, du haut du vieux rocher où depuis presque trois siècles un évêque veille sur la cité de Champlain, il m'arrive comme sans doute autrefois à Mgr de Laval aux débuts de la colonie, comme sûrement au Souverain Pontife du haut du Vatican quand il regarde le monde, de jeter par ma fenêtre, même la nuit, un regard sur Québec illuminée ou endormie, et le cœur gros, de dire à mi-voix: Seigneur, mon Dieu, consolez ceux qui pleurent, bénissez ceux qui

[46] Id., *La justice et la charité contre la haine*, Québec, Ecole Dom Bosco, 1937, p. 16.

souffrent, — pendant qu'instinctivement ma main trace de loin sur vos demeures le signe de la croix[47].

## B. Guide des consciences.

Le cardinal Villeneuve fut aussi le guide spirituel de ce peuple qu'il aimait. On a signalé qu'il possédait, en même temps que « son indulgence pour la faiblesse humaine », une « redoutable intransigeance en face de l'erreur ou des demi-vérités ». Cette intransigeance provenait de son culte du devoir. Il eût été plus aisé, pour l'archevêque, de se taire parfois, mais les âmes en auraient souffert; il parlait alors, quoi qu'il dût advenir . . . Il fut, malgré tout, et jusqu'à la mort, la sentinelle vigilante et fidèle qui garde la paix de la cité.

L'un de ses derniers documents importants, au début de sa maladie finale, avait précisément pour but de redresser une opinion imprudente. « Peut-être m'avez-vous trouvé dur, écrit-il à l'auteur. Je proteste que je n'ai voulu qu'être sincère et vous faire du bien. » Tel fut toujours le cardinal; telle était aussi cette lettre: un modèle de solidité doctrinale et de mansuétude apostolique.

Avec quelle force de vérité et de vertu ne décelait-il point l'erreur ou le mal; mettant ses ouailles en garde contre le milieu corrupteur, contre les doctrines et les méthodes périlleuses, contre les mouvements sociaux pervers ou équivoques, contre la désobéissance et l'égoïsme, contre les abus de la politique . . .

Le cardinal Villeneuve vise tout d'abord à la purification du milieu social. Toute sa pensée là-dessus se résume en ce titre d'une allocution: « Nous ne laisserons pas saboter nos convictions religieuses et nos institutions sociales[48]. » Afin de sauvegarder ces convictions et ces institutions, il expose tour à tour, et profondément, la doctrine catholique sur le cinéma[49], la radio[50], les costumes de sport[51], les

47 Id., *Protestation contre les Sans-Dieu*, dans *L'Action catholique*, 11 décembre 1934.

48 Id., *Nous ne laisserons pas saboter nos convictions religieuses et nos institutions sociales*, dans *L'Action catholique*, 2 novembre 1937.

49 Id., *Le cinéma. Périls, réaction*, Québec, *L'Action catholique*, 1937, 28 pages.

50 Id., *Epuration de la radio*, dans *Le Devoir*, 19 mars 1932.

51 Id., *Sports et costumes de sports*, 22 décembre 1938, dans *Mandements . . .*, t. 15, p. 482-483.

plages [52], les lectures [53], la justice [54], la tempérance [55], la pureté [56], la vie conjugale [57].

L'archevêque dénonce ensuite les doctrines et les méthodes périlleuses. Il démontre la distinction qu'il faut mettre entre la liberté et ses excès [58]; il met en garde contre les associations neutres [59]; il félicite l'auteur d'une réédition de l'œuvre de F.-X. Garneau d'avoir effacé « les traces de certaines éclaboussures dont le génie de Voltaire avait trouvé le moyen de souiller dans le temps même les esprits les plus honnêtes [60] . . . » Nul n'a oublié ses cinq interventions retentissantes dans le monde du journalisme; nul doute qu'il aît eu en vue le bien des âmes et tout d'abord celui des écrivains eux-mêmes. Il semble que son but a été au moins partiellement atteint. L'un d'eux a écrit dans la suite: « Décidément, le cardinal Villeneuve avait raison et jamais je ne saurais le remercier assez [61] . . . »

Aucun mouvement pervers ou équivoque ne trouve grâce devant lui. Ses condamnations du communisme ne se comptent pas; il fustige d'autre part le racisme hitlérien et rejette le socialisme [62]. N'est-il point jusqu'à notre pauvre Crédit social qu'il prend la peine de qualifier de réforme « hasardeuse [63] » . . .

52 Id., *Plages et bains publics*, 16 juin 1932, *ibid.*, t. 14, p. 97-99.

53 Id., *Revues et magazines indécents*, 19 août 1937, *ibid.*, t. 15, p. 352; aussi, *Le problème des lectures*, Montréal, Fides, 1942, 27 pages.

54 Id., *La justice*, Québec, *L'Action catholique*, 1934, 20 pages.

55 Id., *La tempérance*, Québec, *L'Action catholique*, 1934, 22 pages; aussi, « *Campagne antialcoolique* », 13 septembre 1934 dans *Mandements* . . . , t. 14, p. 345-347; Evêques de la province de Québec, *Sur la tempérance*, 4 octobre 1938, *ibid.*, t. 15, p. 415-440.

56 Id., *La pureté*, Québec, *L'Action catholique*, 1934, 22 pages; aussi, Evêques de la province de Québec, *Croisade de pureté*, 5 mai 1946, Montréal, Ecole sociale populaire, n. 389, 23 pages.

57 Id., *Le mariage. Préparation morale*, Québec, *L'Action catholique*, 1937, 60 pages.

58 Id., *Liberté et libertés*, dans *Quelques Pierres de Doctrine*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1938, p. 173-217.

59 Id., *Neutralité religieuse*, dans *Semaine religieuse de Québec*, 58 (1945-1946), p. 387-388.

60 Id., *Lettre à H. Garneau*, Québec, 10 juillet 1944, dans *Le Nationaliste et le Devoir*, 28 septembre 1944.

61 E. L'Heureux, *Ma province et mon pays*, Québec, 1948, p. 233. Voir aussi: *Mandements* . . . , t. 14, p. 477; t. 16, p. 404, 405; *Semaine religieuse de Québec*, 56 (1943-1944), p. 786-787.

62 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Pour le Christ-Roi et contre le communisme*, Montréal, Ecole sociale populaire, n^os 274-275, p. 34-44; aussi, *Lettre préface*, dans *La Menace communiste au Canada*, Montréal, Ecole sociale populaire, n^os 254-255, p. 1-2; *Préface*, dans J.-B. Desrosiers, p.s.s., *Choisissons la Doctrine sociale de l'Eglise ou la Ruine*, Montréal, Ecole sociale populaire, 1936, p. 5-7.

63 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *A propos du Crédit social*, 25 novembre 1941, dans *Semaine religieuse de Québec*, 54 (1941-1942), p. 229; voir aussi: *A propos*

Guide des consciences, le cardinal le fut surtout, au prix de sa santé et peut-être de sa vie, au cours de la guerre, alors qu'il prêchait, avant la lettre, la doctrine même qu'exposera avec tant de force S. S. Pie XII dans son radiomessage de Noël 1948: « Un chrétien convaincu ne peut se confiner dans un commode et égoïste isolationisme, quand il est témoin des besoins et des misères de ses frères [64]. »

C'est sous l'impulsion de la doctrine catholique qu'il demande d'obéir aux autorités civiles, qu'il traite de la légitimité de la guerre [65], qu'il inspire les célèbres lettres pastorales collectives de l'épiscopat canadien [66], qu'il prie pour le succès de nos armées et de notre cause [67], qu'il encourage les emprunts de la victoire [68], qu'il donne des directives au sujet de l'armée de réserve [69] et des jeunes recrues militaires [70].

C'est surtout de cette période si difficile de la guerre que le père Poulet a dit justement:

> Comme il ne reculait jamais devant le devoir quand il se montrait à lui dans la pleine lumière, il eut l'héroïque courage de défendre ses convictions. Son cœur délicat cependant en dut être étranglé [71].

Pour sûr, rien ne fit souffrir davantage le cardinal que la volte-face des amis d'hier, devenus ses adversaires acharnés sous la foi, même, de fausses rumeurs. Mais comme il a su agir en grand chrétien ! N'a-t-il point protégé de la vindicte civile l'un de ses critiques les plus violents ! Tout cela a été dur pour le cardinal Villeneuve; mais ce n'était pas du nouveau pour lui. Depuis les derniers jours

*de Crédit social*, 7 décembre 1936, dans *Mandements* . . . , t. 15, p. 178-179; *Avis relatifs au Crédit social*, 7 novembre 1941, *ibid.*, t. 16, p. 255-259.

64 S. S. Pie xii, *Radiomessage de Noël*, 24 décembre 1948, dans *La Documentation catholique*, 1949, p. 70.

65 Voir par exemple, card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Allocution en la fête du Sacré-Cœur*, le 31 mai 1940, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1940, 8 p.

66 Voir par exemple, Evêques du Canada, *Au sujet de l'attitude des catholiques du Canada dans la présente guerre*, 31 mai 1942, dans *Mandements* . . . , t. 16, p. 313-324.

67 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Discours à l'occasion de la messe votive solennelle pour la victoire*, 9 février 1941, dans *Semaine religieuse de Québec*, 53 (1940-1941), p. 387-392.

68 Voir par exemple, Id., *Certificats et timbres d'épargne de guerre*, 14 février 1941, dans *Mandements* . . . , t. 16, p. 229-233.

69 Id., *Recrutement de l'armée de Réserve*, 1er mars 1943, dans *Mandements* . . . , t. 16, p. 595.

70 Id., *Directives aux prêtres au sujet des jeunes recrues militaires et de la sollicitude qu'ils doivent leur manifester*, 6 novembre 1940, dans *Mandements* . . . , t. 16, p. 31-35.

71 D. Poulet, o.m.i., *Ce que nos yeux ont vu* . . . , dans *L'Apostolat*, mars 1947, p. 11; Voir aussi card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Discours au clergé diocésain*, 31 décembre 1942, dans *Mandements* . . . , t. 16, p. 418-424.

d'Ottawa et ceux de Gravelbourg, il était habitué aux incompréhensions. Il avait écrit à son vieil ami, Mgr Charlebois, un jour où un personnage avait insinué qu'il était pire que le fanatique Anderson: « Nous avons bien besoin de faire le bien rien que pour le Bon Dieu, ce ne sont pas toujours les hommes qui savent nous y encourager [72] . . . »

Si le cardinal voulait qu'on obéisse aux autorités, il savait aussi leur rappeler à elles-mêmes leurs devoirs. Dès son intronisation à Québec, l'ancien professeur de droit canonique avait proclamé:

> Nous savons pertinemment la distinction des pouvoirs de l'autorité civile et de l'autorité religieuse. Nous entendons bien rester à Notre place et laisser à ceux qui ont en mains la responsabilité politique de s'en servir selon leur conscience et dans les limites de leur mandat. Nous espérons n'avoir jamais à réclamer les droits de Dieu et de l'Église, ce que pourtant, Nous aimons autant tout de suite en avertir, Nous ferions, Dieu aidant, sans aucune hésitation et au prix de Notre vie s'il était nécessaire [73].

Le cardinal ne tergiverse donc pas lorsqu'il s'agit des droits de la conscience chrétienne. En plus de fustiger la corruption électorale [74], il ne se gêne pas, un jour, de condamner comme « iniques » certains projets de loi; il s'oppose au suffrage féminin où il voit un péril pour la famille [75]. En janvier 1934, il s'était rendu à Ottawa pour assister à l'ouverture de la session lorsqu'il apprend que le protocole britannique, en usage dans la capitale, ne reconnaît point la dignité cardinalice; alors, il ne se présente pas à la cérémonie, ce qui occasionne aussitôt l'adoption d'une liste canadienne revisée de la préséance.

Bref, le franc-parler du cardinal et son souci de la justice étaient fort bien connus et nécessairement respectés dans toutes les sphères de la politique. Là aussi il était, de gré ou de crainte, le guide des consciences . . .

### C. Rénovateur des institutions.

Le cardinal Villeneuve a encore contribué puissamment à l'adaptation de nos institutions sociales aux besoins de l'époque. Son man-

[72] Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., Lettre à Mgr O. Charlebois, o.m.i., Gravelbourg, 17 août 1931. Copie, ASSJ.

[73] Id., *Lettre pastorale et mandement de prise de possession*, 24 février 1932, dans *Mandements* . . . , t. 14, p. 5-23.

[74] Id., *Le devoir électoral*, 26 juillet 1935, dans *Mandements* . . . , t. 14, p. 431-439; aussi *Touchant certains faits publics survenus pendant la dernière période électorale*, 18 janvier 1936, *ibid.*, t. 15, p. 21-38.

[75] Id., *A propos du suffrage féminin*, 1er mars 1940, dans *Mandements* . . . , t. 16, p. 86-87.

dement de prise de possession du siège de Québec fut un compendium authentique de sa pensée en vue de la solution des problèmes et de l'encouragement des œuvres.

### 1. *Solution des problèmes.*

L'archevêque de Québec a appliqué sa grande expérience et ses connaissances profondes à l'analyse des maux de la société et à la prescription des remèdes salutaires. Il l'a fait dans les lettres pastorales collectives et dans ses interventions personnelles.

Les lettres et déclarations de l'épiscopat canadien ont traité des principes et des faits d'ordre international, national, professionnel et familial [76]; de leur côté, les évêques de la province de Québec ont étudié les exigences de la restauration de l'ordre social [77], des difficultés économiques [78], de la vie rurale [79] et de la colonisation [80].

Personnellement, le cardinal Villeneuve a souvent abordé ce qu'on est convenu d'appeler le « problème social », celui surtout du milieu ouvrier urbain. Il l'a fait, par exemple, dans une lettre à l'aumônier général des Syndicats catholiques [81]; dans la *Discipline diocésaine de Québec* [82]; dans des conférences sur les principes chrétiens de rénovation sociale [83]; dans ses commentaires sur les encycliques *Divini Redemptoris* [84], *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno* [85]; dans une

[76] Voir par exemple, Evêques du Canada, *Relativement aux dangers de l'heure présente*, 5 octobre 1933, dans *Mandements . . . ,* t. 14, p. 195-201; aussi, *Déclaration de l'Assemblée épiscopale*, 13 octobre 1943, *ibid.*, t. 16, p. 611-612; *Protestation des Archevêques du Canada contre l'article de « Life » intitulé « French Canada »*, 29 octobre 1942, *ibid.*, t. 16, p. 402.

[77] Evêques de la province de Québec, *La restauration de l'ordre social*, 11 mars 1941, dans *Mandements . . . ,* t. 16, p. 155-190.

[78] Id., *A l'occasion du malaise économique des temps présents*, 3 juin 1932, dans *Mandements . . . ,* t. 14, p. 37-48.

[79] Id., *Le problème rural au regard de la doctrine sociale de l'Eglise*, 30 novembre 1937, *ibid.*, t. 15, p. 355-395.

[80] Id., *La colonisation*, dans *Le Devoir*, 2 décembre 1946.

[81] Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Préférence aux Syndicats catholiques*, 5 mai 1932, dans *Mandements . . . ,* t. 14, p. 85-89.

[82] Id., *Discipline diocésaine de Québec*, Québec, *L'Action catholique*, 1937, Art. 1247-1248.

[83] Id., *Allocution à l'Université Queen's de Kingston*, 16 octobre 1942, dans *Semaine Religieuse de Québec*, 55 (1942-1943), p. 194-199.

[84] Id., *La justice et la charité contre la haine*, Québec, Ecole Dom Bosco, 1937, 16 p.

[85] Id., *Discours à l'occasion de l'anniversaire des encycliques « Rerum novarum » et « Quadragesimo anno »*, 15 mai 1941, dans *Semaine religieuse de Québec*, 53 (1940-1941), p. 594-598.

circulaire sur *Le Sens social* [86]; dans ses allocutions aux Semaines sociales de Montréal, de Rimouski, de Joliette, des Trois-Rivières, de Sherbrooke, où il traite de la société chrétienne, de Nicolet, de Québec, de Saint-Jean, de Valleyfield et encore de Montréal, où il donne un cours intitulé « Le corporatisme et la liberté [87] ».

2. *Encouragement des œuvres.*

Le cardinal ne se contenta point de scruter doctrinalement les problèmes fondamentaux de la vie sociale; il encouragea aussi et conseilla en toute occasion les œuvres diverses.

Citons à titre d'exemple quatre sphères d'activités où il a donné un essor nouveau: le bon journal, la colonisation, le scoutisme, l'enseignement.

Son intérêt pour le bon journal était universel; il ne manqua pas de visiter, à Paris, la Maison de la Bonne presse et le journal *La Croix.* C'est à son influence que *L'Action catholique* de Québec doit une bonne part de son succès phénoménal. L'archevêque l'avait recommandée à son clergé dès 1932 [88]; il revint plus tard à la charge [89], si bien qu'elle est devenue un puissant organe d'orientation populaire.

Il s'intéressa aussi vivement à la colonisation. L'on écrivit à sa mort: « Les cloches des chapelles lointaines comme celles de nos cathédrales ont raison de pleurer, parce qu'elles viennent de perdre un bienfaiteur qui les comprenait . . . » De fait, en 1933, il fonda la Société de Colonisation du Diocèse de Québec; l'année suivante, il la stabilisa et la recommanda à son clergé comme « l'une des formes les plus urgentes d'action sociale catholique [90] ». C'est à son invitation que furent fondées les sociétés diocésaines similaires. En 1940, il disait, en faisant le tour de l'Abitibi: « Je suis émerveillé et combien

[86] Id., *Le sens social,* 31 décembre 1934, dans *Mandements* . . . , t. 14, p. 367-388.

[87] Id., *Le corporatisme et la liberté,* dans *Semaines sociales du Canada,* 22 (1945), p. 286-303.

[88] Id., *A l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la fondation de L'Action sociale catholique,* 15 octobre 1932, dans *Mandements* . . . , t. 14, p. 49-64.

[89] Id., *Vie sacerdotale,* Québec, *L'Action catholique,* 1937, p. 39-42; aussi, *Directives données à notre journal L'Action catholique,* 30 mai 1937, dans *Mandements* . . . , t. 15, p. 225-228.

[90] Id., *Sous-comité de colonisation,* 5 décembre 1934, dans *Mandements* . . . , t. 14, p. 361-363; aussi, *La Société de Colonisation du Diocèse de Québec,* 29 mars 1934, *ibid.,* p. 302-308.

satisfait de tout ce qui s'est fait ici, avec si peu; je n'ai qu'un regret, c'est de ne pas avoir fait assez pour cette grande œuvre de la colonisation [91]. »

Le rôle du cardinal en matière de scoutisme fut remarquable. L'on se rappelle qu'il avait redouté, jadis, ses origines anglo-protestantes; mais le mouvement s'étant bien adapté aux conditions du Québec, il revisa ses positions. Dans un document du 31 mai 1934, il établit les principes directeurs du scoutisme catholique et, le 10 avril 1935, il signa, avec l'Association mondiale des Scouts, un accord depuis longtemps désiré, reconnaissant l'autonomie de la Fédération des Scouts catholiques de la province de Québec, dont il accepta, l'année suivante, le titre de « grand chef ». En 1938, une conférence qu'il prononça au cercle Universitaire de Montréal accrédita définitivement le scoutisme auprès de notre élite [92]. Lord Baden Powell remercia lui-même le cardinal des encouragements qu'il avait donnés à son œuvre et de la vigueur nouvelle qu'il lui avait communiquée: « It has added a fresh strength to the world movement itself [93]. »

Le cardinal Villeneuve a donné ses meilleurs soins à tous les degrés de l'enseignement. Il s'est intéressé aux écoles primaires comme membre du Comité catholique de l'Instruction publique, où il « savait toujours aller au fond, au cœur de chaque question . . . depuis les principes jusqu'aux applications les plus pratiques [94] ». Il a décrit splendidement la mission de nos collèges classiques [95] et a encouragé l'orientation scientifique de la jeunesse [96]. Sur le plan universitaire, il a institué le trophée Villeneuve pour encourager l'art oratoire chez les Canadiens français; il a su comprendre la grande mission de cha-

91 Voir *Hommage des Sociétés de colonisation*, dans *Supplément* de *L'Action catholique*, 16 février 1947.

92 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Le Scoutisme catholique*, dans *Servir*, mars 1947, p. 103-113; aussi, *Les scouts catholiques de la province de Québec* dans *Mandements . . .* , t. 14, p. 323-331; *Lettre-préface*, dans P. Vincent, o.f.m., *L'Evangile dans la vie scoute catholique*, Montréal, Albert Lévesque, 1937, p. 9-10.

93 Voir card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Le Scoutisme catholique . . .* , p. 104.

94 Mgr G. Courchesne, *L'hommage du Comité catholique au plus éminent de ses membres*, dans *L'Action catholique*, 27 mars 1947.

95 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Discours à la bénédiction du Séminaire de Saint-Jean-de-Québec*, dans *Semaine religieuse de Québec*, 54 (1941-1942), p. 734-739.

96 Id., *Lettre à l'Institut Laval d'orientation professionnelle*, dans *Semaine religieuse de Québec*, 54 (1941-1942), p. 353-354.

cune de ces écoles de « haut savoir », disant, par exemple, de notre Université d'Ottawa:

> Située dans la capitale du pays, aux avant-postes de l'influence traditionnelle du vieux Québec, elle doit continuer d'être vraiment comme une place forte qui protège les expéditions apostoliques de pensée et d'action vers les provinces de l'Ouest [97].

Bref, pratiquement toutes les œuvres sociales ont profité en quelque manière de son influence. Citons les associations professionnelles [98], les Syndicats catholiques [99] dont il approfondit les problèmes relatifs au salaire [100] et à l'atelier fermé [101], l'Union catholique des Cultivateurs [102], les sociétés de colonisation [103], les caisses populaires [104], l'École sociale populaire [105], la Fédération des Gardes-malades [106], la Crèche, l'Œuvre du Patronage, la Société Saint-Vincent-de-Paul, la Croix-Rouge, la clinique des donneurs de sang, l'Œuvre pontificale de Secours aux Enfants victimes de la Guerre, etc. La simple consultation des tables de la *Semaine religieuse* de Québec démontre l'étendue de son zèle social et l'immensité de son influence rénovatrice.

### D. Maître de la pensée.

Il y a ceci de remarquable dans l'apostolat social du cardinal Villeneuve qu'il n'a pas été seulement un actif, mais aussi un penseur. Il a prononcé une multitude de discours sur les divers problèmes de la société familiale, économique ou nationale, considérés

97 Id., *Allocution*, 22 mai 1933, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 3 (1933), p. 274.

98 Id., *Vie sacerdotale*, p. 42-43.

99 Id., *Préférence aux syndicats catholiques*, 5 mai 1932, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 85-89.

100 Evêques de la province de Québec, *A l'occasion du malaise économique des temps présents*, 3 juin 1932, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 37-48.

101 Voir Un groupe de Théologiens, *L'atelier fermé et la doctrine sociale de l'Eglise*, Québec, *L'Action catholique*, 1938, p. 16-22; 25-27.

102 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Allocution*, dans *La Voix de l'Est* [ Granby ], 29 octobre 1936; voir aussi C. Saint-Arnaud, s.j., *Son Eminence le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve*, dans *La Terre de chez nous*, 22 janvier 1947.

103 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Vie sacerdotale*, p. 44; aussi *Hommage des Sociétés de colonisation*, *loc. cit.*, p. 6.

104 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Les Caisses populaires, Œuvre de Rédemption sociale*, Montréal, Ecole sociale populaire, 1936, n° 271, p. 1-7.

105 Id., *Lettre*, dans *Les vingt-cinq ans de l'Ecole sociale populaire*, Montréal, Ecole sociale populaire, 1936, n°s 269-270, p. 1.

106 *Déclaration des évêques de la province de Québec*, 12 mai 1936, dans *Semaine religieuse de Québec*, 48 (1935-1936), p. 578-579.

dans leurs principes les plus lumineux. Nous en signalons ici les plus importants.

En matière d'éducation sociale, citons la causerie donnée au Château-Frontenac, le 8 janvier 1934, sous le titre: « Culture physique au regard de l'Église [107]. » Viennent ensuite l'allocution radiophonique du 27 septembre 1937, sur les représentations cinématographiques [108], puis les directives sociales aux jeunes, données au Château-Frontenac le 26 octobre 1934, et où le cardinal rappelle que « . . . c'est autour des fins chrétiennes, éternelles ou temporelles, qui sont les nôtres, que les catholiques, tous les catholiques, doivent se grouper ou se regrouper [109] ». Dans ce domaine de l'éducation, la conférence prononcée au Cercle universitaire de Montréal, le 13 janvier 1934, sur « L'université, école de haut savoir et source de directives sociales [110] », dénote à la fois une science pratique, une observation sûre et un zèle social courageux.

En ce qui touche à la vie économico-professionnelle, nous possédons quatre conférences principales. La première fut prononcée au « Club canadien » de Québec, le 4 janvier 1934, sur « La doctrine de l'Église pour secourir le monde malade [111] ». Une autre, à la Chambre de Commerce de Québec, le 13 avril 1935, porta sur « La crise du droit de propriété et ses remèdes [112] ». Le 29 novembre 1938, devant environ sept cents invités du « Junior Board of Trade » de Montréal, il traça un exposé de la doctrine sociale de l'Église et de ses applications canadiennes, affirmant que le peuple canadien-français demande simplement « qu'on le laisse se développer selon que l'exige l'esprit de son ascendance catholique et française [113] ». Le 22 septembre 1945, le cardinal donna, au Cercle universitaire de Montréal, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la fondation des

107 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Culture physique au regard de l'Eglise*, Québec, *L'Action catholique*, 1934, p. 21.

108 Id., *Le Cinéma. Périls, réaction*, Québec, *L'Action catholique*, 1937, 28 pages.

109 Id., *Directives sociales aux Jeunes*, Québec, *L'Action catholique*, 1935, p. 18.

110 Id., *L'université, école de haut savoir et source de directives sociales*, dans *Quelques Pierres de doctrine*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1938, p. 77-112.

111 Id., *La doctrine de l'Eglise pour secourir le monde malade*, dans *Le Devoir*, 5 janvier 1934.

112 Id., *La Crise du Droit de Propriété et ses Remèdes*, Québec, *L'Action catholique*, 1935, 29 p.

113 Id., *La doctrine sociale de l'Eglise*, dans *Le Devoir*, 30 novembre 1938.

Semaines sociales, un cours à la fois nuancé et profond sur « Le corporatisme et la liberté [114] ».

Le cardinal Villeneuve n'a pas négligé le domaine national. Sa dissertation intitulée « Liberté et libertés », lue au Cercle universitaire, le 29 janvier 1937, était appliquée à notre système démocratique [115]. Devant les membres du « National Press Club » de Washington, il développa les points fondamentaux de la doctrine sociale catholique et décrivit aux Américains l'esprit du Canada et le point de vue canadien-français [116]. Le 4 mai 1938, à la Société historique franco-américaine, il prononça sa conférence sur « Le fait français en Amérique » où l'on trouve cette justification théorique de l'adage « la langue est la gardienne de la foi »:

> . . . entre la langue de son enfance, de sa famille et de ses ancêtres, et sa foi religieuse, il y a communément dans la conscience de chacun des concordances et des attaches qui ne peuvent être méprisées. Une langue incarne des concepts et des images diversement chargées de sens et d'impression, des vieilles coutumes religieuses, des prières et des dévotions qui enchantent inégalement le cœur, des légendes, des cantiques, des souvenirs qui sans être la substance de la foi l'encadrent et la soutiennent. Il est bien grave de porter sur cet appareil une main violente et destructive. Car il arrive fréquemment qu'en ébranlant ce cadre, c'est tout l'ensemble lui-même qui tombe et qui est délaissé. Je ne voudrais pas, devant mon Juge, en prendre la responsabilité [117].

La pièce maîtresse, il nous semble, de la pensée sociale du cardinal Villeneuve fut son discours du 25 juin 1936, sur le devoir et la pratique du patriotisme. Il a traité ce sujet, si difficile et si brûlant, avec toute la sûreté de sa doctrine thomiste, de son sens de la mesure, de sa longue expérience de la vie canadienne, de son zèle pour le bien authentique de ses compatriotes [118].

Si l'on considère l'ensemble de la doctrine contenue dans ces travaux du cardinal, l'on y trouve donc des directives précieuses que nos sociologues et nos hommes d'œuvres auraient grand profit à utiliser; elles sont celles d'un maître incontestable de la pensée sociale et elles retiennent une valeur permanente.

114 Id., *Le corporatisme et la liberté*, dans *Semaines sociales du Canada*, 22 (1945), p. 286-303.
115 Id., *Liberté et libertés*, dans *Quelques Pierres de doctrine*, p. 173-217.
116 Id., *Discours devant les journalistes de Washington*, dans *L'Action catholique*, 30 novembre 1939.
117 Id., *Le Fait français en Amérique*, Québec, *L'Action catholique*, 1938, p. 29.
118 Id., *Devoir et Pratique du Patriotisme*, Québec, *L'Action catholique*, 1941, 30 pages.

### E. Chef national.

L'un de nos observateurs les plus perspicaces sur la colline parlementaire d'Ottawa a écrit cet éloge funèbre:

> Comme chef de l'Église canadienne, le cardinal Villeneuve a donné constamment la direction spirituelle la plus noble et la plus salutaire. L'obéissance respectueuse des catholiques et leur exemple prolongeaient l'influence morale de ses enseignements religieux jusque dans les milieux qui ne sont pas de notre foi . . . C'est pourquoi, d'un bout à l'autre du Canada, on pleure la mort du cardinal [119].

C'est bien, en effet, comme homme d'Église, que le cardinal a été chef national, en apportant aux siens les conseils de la foi [120]; c'est en vue des âmes qu'il a fait sa part pour la stabilité intérieure et le renom extérieur de la patrie.

#### 1. *A l'intérieur.*

Le cardinal Villeneuve a été le plus grand Canadien français de son époque, par sa perspicacité, sa mesure et sa doctrine. Il a révélé, a-t-on dit, « une personnalité extraordinaire, un caractère qui possédait les qualités transcendantes d'une race dont on ne voulait pas croire qu'elle put monter si haut dans le domaine de la pensée [121] ». Il fut un grand Canadien français, parce qu'il avait foi en sa nationalité, parce qu'il l'aimait, parce qu'il comprenait ses problèmes.

Il avait foi en sa nationalité; il reconnaissait sa mission providentielle consacrée par l'histoire [122], une mission rédemptrice à laquelle il faut s'attacher:

> Il n'en tiendra qu'à nous de nous pousser par tant de moyens supérieurs mis à notre disposition pour servir d'instrument à Dieu. Car, en nous vit une idée profonde qui vient de Lui et qui doit être la trame de nos destinées [123].

Pour écarter, vraisemblablement, la surprise qu'une pareille affirmation aurait pu soulever quelque part, il l'appuya un jour sur des

119 Lorenzo Paré, *Ce qui se passe à Ottawa,* dans *L'Action catholique,* 18 janvier 1947.

120 Voir card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *Devoir et Pratique du Patriotisme,* p. 26.

121 Voir Louis-C. O'Neil, *Le Cardinal,* dans *Le Messager,* [ Sherbrooke ], 1er février 1947.

122 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *La survivance de l'esprit français par celle des mœurs et des traditions,* dans *Deuxième Congrès de la Langue française au Canada. Compte rendu,* Québec, *L'Action catholique,* 1938, p. 188-189.

123 Id., *Devoir et Pratique du Patriotisme,* p. 28-29.

déclarations récentes du cardinal O'Connell de Boston, de Mgr Patterson de Manchester et du cardinal McGuigan, alors archevêque de Régina [124].

Le cardinal Villeneuve aimait sa nationalité. Ne fit-il point représenter dans ses armoiries la feuille d'érable, emblême de ses origines ? Son discours au Palais-Montcalm, le 20 janvier 1937, sur une mentalité, une « mystique » française; sa lettre annonçant le deuxième Congrès de la Langue française sont témoins de cet attachement:

> Nul d'entre nous, prêtres et religieux, ne saurait demeurer indifférent à l'idiome que nous avons appris des lèvres de nos mères, et qui nous a transmis de générations en générations l'âme de l'ancienne France [125].

L'expression la plus délicate des sentiments du cardinal reste sans doute son discours du 12 février 1936, à la Société du Parler français, qu'il a intitulé: « Pourquoi prendre soin de nos vieux mots [126] ».

Le cardinal Villeneuve aimait donc sa nationalité; et il en comprenait tous les problèmes.

Pour lui, le Canada français est avant tout, comme il convient, la province de Québec, privilégiée de la Providence, qui doit son bonheur « à sa religion et à ses vertus familiales et sociales [127] ». Mais le Canada français, c'est aussi « la dispersion », qu'il aurait peut-être séparée, autrefois, d'une Laurentie autonome. Il n'en va plus ainsi maintenant. A cause, probablement, de l'orientation imprévue de la politique canadienne vers l'indépendance; peut-être aussi à la suite du règlement des affaires scolaires ontariennes et de son expérience dans l'Ouest, le cardinal est désormais opposé à ce séparatisme qui soulève tant de craintes chez nos compatriotes dispersés [128]. Il cherche, au contraire, à aider de toute son influence nos minorités. Il a rappelé, à Toronto, à Montréal, auprès des plus hautes autorités, les droits naturels et constitutionnels des Canadiens français dans les provinces occidentales du pays.

124 Id., *Le deuxième Congrès de la Langue française*, dans *Le Canada français*, 24 (1935-1936), p. 604.

125 Id., *Lettre au clergé et aux communautés religieuses*, 12 octobre 1936, dans *Deuxième Congrès . . .* , p. 17; voir aussi, Id., *Lettre au directeur de l'Enseignement primaire*, 1er septembre 1936, dans *Le Devoir*, 10 septembre 1936.

126 Id., *Pourquoi prendre soin de nos vieux mots*, dans *Le Canada français*, 23 (1935-1936), p. 711.

127 Id., *Allocution*, dans *La Voix de l'Est*, 29 octobre 1936.

128 Voir D. Frémont, *La visite du Cardinal*, dans *La Liberté*, [St-Boniface], 3 juin 1936.

Au Manitoba, il n'est pas « étranger à l'obtention d'un permis pour l'érection du poste de Radio-Saint-Boniface [129] »; c'est là précisément qu'il prononce son dernier grand discours pour féliciter les Franco-Manitobains d'avoir gardé leur foi et leur langue, d'avoir gardé leur foi par leur langue [130].

Son influence en Saskatchewan dépasse ce que l'œil a vu lors de son règne à Gravelbourg. Son rapport sur l'état social et religieux de la province louange les Canadiens français qui s'y sont groupés et qui conservent si bien leurs vertus traditionnelles; il réaffirme leurs droits, arbitrairement réduits par les lois provinciales, mais qui s'imposent de plus en plus et que les hommes publics ne peuvent mésestimer « sans injustice et sans insipience ».

L'Alberta n'est pas étrangère aux sollicitudes du cardinal Villeneuve. Il y dit, en 1936:

> Dans ce pays où nous sommes arrivés les premiers par la Providence de Dieu, si nous laissions tomber notre langue et tout ce qu'elle représente, nous ne rendrions pas service au pays. Ce serait de notre part une trahison et au lieu, par conséquent, de donner à ce Canada le meilleur de nous-mêmes, c'est le meilleur de nous-mêmes que nous laisserions [131].

Le cardinal a été un grand Canadien français; il fut aussi, selon le Très Honorable Louis Saint-Laurent, « un des plus grands Canadiens de notre génération ». Comme Canadien, il a prêché l'unité nationale, le respect de l'autorité et de l'ordre, la résistance contre l'agression.

Dans sa pensée, la patrie canadienne doit grandir sur la base d'une double civilisation, anglaise et française [132]. Elle doit s'appuyer sur les principes chrétiens symbolisés jadis par le geste de Jacques Cartier plantant une croix sur notre sol, comme il le proclamait si crânement à l'Université de Toronto [133]. Elle survivra, cette patrie, par l'entente mutuelle, comme il l'affirma aux catholiques torontois d'origine irlan-

129 L. Lafrenière, o.m.i., *Le cardinal Villeneuve*, dans *La Liberté et le Patriote*, [ Winnipeg ], 24 janvier 1947.

130 Card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *La radio française*, dans *La Survivance*, [ Edmonton ], 31 mars 1948.

131 Id., *Allocution au neuvième congrès général de l'A.C.F.A.*, dans *La Survivance*, 8 juin 1936.

132 Id., *Discours devant les journalistes de Washington*, dans *L'Action catholique*, 30 novembre 1939.

133 Id., dans *Cardinal Villeneuve's Visit to Toronto, June 1934*, Toronto, St. Michael's College, 1934, p. 51.

daise, après avoir rappelé la charité exercée par nos pères à l'égard de leurs pères [134]. Elle se fortifiera par le respect des minorités, comme le cardinal le disait bien aux membres de l'Empire Club de Toronto:

> Les droits dont jouit la minorité anglaise en matière d'éducation dans la province de Québec devraient décider les autres provinces à traiter de même les minorités françaises chez elles; et cela, à n'en pas douter, contribuerait considérablement au progrès de l'unité nationale [135].

Comme Canadien, le cardinal Villeneuve a voulu le respect de l'autorité constituée.

Il a accordé au souverain les honneurs dus au dépositaire suprême du pouvoir civil, dus, en un mot, au roi du Canada [136]. Lorsqu'il demande des supplications pour la famille royale, il s'appuie sur l'autorité de saint Paul commandant de prier pour l'empereur de Rome et il emprunte le texte inspiré des Psaumes: « *Deus judicium tuum regi da, et justitiam tuam filio regis, et dominabitur a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrarum* [137]. »

Le cardinal a encore voulu l'obéissance aux autorités civiles dans la résistance contre l'agression naziste de 1939. S'il a agi alors comme il l'a fait, c'est qu'il avait conscience de rendre service aux siens en leur faisant accepter, dans la paix, une situation que personne ne pouvait changer. Il fallait alors tirer le meilleur parti possible des circonstances et éviter de passer aux yeux du monde, civil et religieux, pour des brouillons et des égoïstes; car aux yeux du monde, la victoire hitlérienne signifiait l'anéantissement « des traditions religieuses, culturelles et sociales ». Le cardinal savait très bien ce qu'il disait lorsqu'il affirmait:

> . . . si l'Église est contre la guerre, elle n'est point contre la défense du droit. Elle a organisé des croisades contre les oppresseurs sacrilèges, elle a toujours appuyé ceux qui défendaient légitimement leur patrie [138].

134 Id., *ibid.*, p. 72.

135 Id., *Discours devant l'« Empire Club » de Toronto*, 17 avril 1941, dans *Semaine religieuse de Québec*, 53 (1940-1941), p. 562-570.

136 Evêques de la province de Québec, *A l'occasion du jubilé d'argent de Sa Majesté George V*, 8 avril 1935, dans *Mandements . . .*, t. 14, p. 405-419; aussi, card. J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i., *A l'occasion de la mort du Roi George V*, 21 janvier 1936, *ibid.*, t. 15, p. 49-52; id., *Avis et recommendations à l'occasion de la prochaine visite de Leurs Majestés le Roi et la Reine du Canada*, 28 avril 1939, *ibid.*, p. 586.

137 Voir id., *Discours à la suite de la messe solennelle célébrée pour la famille royale . . .*, 28 janvier 1936, dans *Mandements . . .*, t. 15, p. 53-55.

138 Id., *Allocution en la fête du Sacré-Cœur*, 31 mai 1940, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1940, p. 6.

### 2. *A l'extérieur.*

Le cardinal Villeneuve a donc été un grand Canadien. Il a été, selon le mot de Sa Sainteté Pie XII, « la gloire » de notre pays. Car il fut, auprès des peuples étrangers, la voix la plus diplomatique, la plus représentative et la plus sereine du Canada.

En Angleterre, il est reçu par le roi; il pontifie solennellement à Londres; il y fait le panégyrique des saints martyrs John Fisher et Thomas Morus [139].

En France, accueilli par le président de la République, il est un légat idéal; il est reçu avec honneur et éclat; il parle à toute la nation par la voie de la Radio [140].

Aux États-Unis, il est l'hôte aussi du président Roosevelt et devant un auditoire de journalistes il remercie Dieu des relations bienveillantes qui existent entre nos deux pays et qui sont une grande leçon de paix pour les autres peuples [141].

C'est encore en Italie, en Irlande, en Pologne, au Mexique, que le cardinal Villeneuve va porter brillamment le nom du Canada.

Il fut, certes, l'un des plus grands de son époque !

## CONCLUSION.

Comment conclure ici ces quelques pages !

Disons que le rayonnement social du cardinal Villeneuve fut immense, qu'il fut imprégné de la plus haute sagesse, qu'il fut peut-être notre salut.

L'on est renversé à la considération de l'immense activité sociale du cardinal, lorsqu'on songe qu'elle s'alliait chez lui à tant d'autres activités immenses, comme écrivain, orateur, réalisateur, dans le domaine de l'éducation, de la direction des âmes, de la philosophie, de la théologie, de la spiritualité, de l'histoire, du droit canonique, de l'administration ecclésiastique.

139 Id., *Souvenirs et impressions de voyage en Europe,* 8 décembre 1935, dans *Mandements . . . ,* t. 14, p. 448.

140 Id., *ibid.,* p. 454-455; aussi, id., *Salut à la France,* dans *Paris-Canada,* 10 novembre 1935; id., *Discours à la France,* 24 décembre 1941, dans *Semaine religieuse de Québec,* 54 (1941-1942), p. 302-306.

141 Id., *Discours devant les journalistes de Washington, loc. cit.*

L'influence du cardinal Villeneuve fut imprégnée de la plus haute sagesse, celle de la doctrine traditionnelle jointe à une prudence et à un doigté incomparables:

> C'était un alliage de fermeté et de douceur, selon les circonstances qui lui commandaient de parler. Quand c'était le temps d'être sévère il l'était et il lui arriva de s'exprimer avec une crânerie qui figeait momentanément ses auditoires. Mais il revenait à la douceur, à la délicatesse qui attendrit, satisfait d'avoir fait comprendre l'imminence du danger, la gravité de la situation [142].

De fait, peu d'hommes ont su, chez nous, faire accepter, par tant de gens, tant de vérités salutaires.

L'on ne saurait dire « de quel prix fut son influence religieuse et sociale pour maintenir ici la paix quand partout grondaient la haine et la révolte [143] ».

L'histoire reconnaîtra sans doute le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., comme l'un des plus grands bienfaiteurs de notre patrie.

Germain LESAGE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Droit canonique.

142 Louis-C. O'NEILL, *Le Cardinal, loc. cit.*

143 Mgr P. BERNIER, C.S., *Eloge funèbre à la Basilique d'Ottawa,* dans *L'Action catholique,* 27 février 1947.

# *Graham Greene, écrivain eschatologique*

Les idées d'une époque sont très souvent le résultat, la continuation ou la réaction contre les idées d'une époque précédente. La Renaissance a été depuis longtemps décrite comme une réaction contre les ténèbres du moyen âge. La lumière de la recherche plus récente et plus honnête nous fait voir que la grande clarté du moyen âge nous a été cachée par une érudition étrangement éloignée de la vérité. Ainsi, nous avons appris que la Renaissance a été à plusieurs points de vue une continuation de la pensée médiévale et non pas une réaction contre cette pensée.

De la même manière une grande partie de notre littérature anglaise du XX^e^ siècle pousse ses racines jusque dans la terre fertile de l'époque de la reine Victoria — une terre bouleversée par les agitations intellectuelles du temps. Darwin avec sa théorie de l'évolution causa un des plus sérieux de ces soulèvements et renouvela le conflit entre la religion et la science — ce conflit que Chesterton appela « une collision maladroite et peu nécessaire entre deux formes d'ignorance impatiente ». Peu nécessaire ou non, le fait est que ce conflit divisa l'Angleterre intellectuelle et morale. Parmi les uns, nous notons un affaiblissement sinon une perte complète de la foi chrétienne; chez les autres, c'est l'esprit des croisades qui renaît et qui fortifie la foi.

Le poète anglais Tennyson nous montre la désolation morale de cet âge; l'écrivain Arnold, ayant perdu la foi, ne sait pas où aller; Swinburne devient païen; Hardy s'abandonne à un pessimisme cynique; Huxley, le bouledogue de Darwin, devient le chef de tous ceux qui ont abandonné les sanctuaires de la foi pour les expériences de la science.

Par contre, le mouvement d'Oxford donna à la religion une énergie qui dure encore aujourd'hui. L'Église anglicane attira un nombre encourageant de jeunes intellectuels. Parmi ceux-ci nous en trouvons quelques-uns qui sont devenus catholiques, notamment Newman.

Ce deuxième printemps de l'Église romaine en Angleterre produisit un mouvement littéraire néo-catholique d'une énergie remarquable.

Ces idées et ces divisions du XIX^e siècle ne sont pas mortes au XX^e.

Aujourd'hui aussi nous trouvons ceux qui ont rejeté la foi chrétienne. Nommons Shaw, qui s'est appliqué à détruire dans un âge qui avait tellement besoin d'un esprit créateur; Wells qui, à la fin de sa vie, était devenu un pessimiste absolu; Huxley, un descendant du défenseur de Darwin, qui en est aujourd'hui à chercher la vérité à tâtons; Hemingway, un catholique qui a perdu la foi et qui se contente d'une philosophie presque bestiale; les « nouveaux russes » qui se tournent vers Moscou pour leur inspiration; Koestler, Gide et tant d'autres qui ont perdu leur foi dans le Kremlin. Notre XX^e siècle est en quelque sorte l'héritier d'un monde agité et lancé sans orientation à travers l'espace.

Il est bon, toutefois, de se souvenir que le mouvement littéraire néo-catholique de Newman continue dans notre XX^e siècle. Il est vrai que Chesterton est mort, mais son influence vit encore; Belloc, ce grand produit des génies français et anglais, demeure comme le Gibraltar de la vérité historique; Knox, au nom tellement protestant, accélère le retour de l'Angleterre au catholicisme; Evelyn Waugh et Graham Greene rappellent à un monde païen l'existence de Dieu et de l'Église. L'impression faite par Waugh a été si forte que pendant la guerre les Anglais ont voulu diviser la littérature anglaise moderne en deux époques appelées « pre-Waugh » et « post-Waugh » ! Et l'importance de Graham Greene n'est pas pour nous catholiques un mince sujet d'orgueil.

Greene naquit en Angleterre en 1904. Son père était principal d'un « public school ». (En passant, il est intéressant de noter que le grand écrivain Robert Louis Stevenson, auteur de *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, était un cousin éloigné des Greene — intéressant, dis-je, car les deux écrivains, le Stevenson d'hier et le Greene d'aujourd'hui, cherchent à souligner les relations qui existent entre le bien et le mal dans l'homme.) Greene étudia à Oxford. Une série d'expériences dans le journalisme suivit ses études universitaires. Durant la deuxième guerre mondiale Greene fut employé au « Ministry of In-

formation » et au « Foreign Office ». Sa femme et ses deux enfants demeurent à Oxford. Il est devenu catholique vers 1926, grâce à une recherche intellectuelle plutôt que par un rapprochement sentimental. Les travaux de l'esprit l'ont toujours intéressé — il fut journaliste, critique de cinéma, critique littéraire, rédacteur et directeur d'une grande maison d'édition. Le domaine des affaires n'a pour lui aucun attrait. Après ses études, il passa moins de deux semaines dénuées d'intérêt avec la British-American Tobacco Co., en dépit des impatiences « fumantes » que ce travail ne manqua sans doute pas de lui causer.

Greene a été appelé « le Mauriac anglais ». Il est très connu en France. Un de ses romans, *La Puissance et la Gloire*, a été enrichi d'une préface de François Mauriac. Au sujet de ce même roman, Jean Blanzat écrivit dans *Le Figaro littéraire*: « Un des plus généreux, des plus hardis, des plus utiles parmi les romans catholiques contemporains. » Et le chanoine Delteil, dans *La Croix*, affirmait: « C'est un chef-d'œuvre et un chef-d'œuvre chrétien. »

En Angleterre et en Amérique, Greene est considéré comme peut-être le plus habile des romanciers modernes. Même ceux qui n'aiment pas ce qu'il dit, admettent qu'il le dit très bien.

* * *

Il est souvent possible de décrire une époque littéraire par le genre de poésie ou de prose préféré par les auteurs du temps. L'âge de la reine Élizabeth était celui de Shakespeare, de Jonson et de Fletcher — c'est-à-dire, l'âge du drame. Le XVIII^e^ siècle a été témoin d'un effort concentré particulièrement sur l'essai en prose. Au début du XIX^e^ siècle nous trouvons les poètes, Wordsworth, Coleridge, Byron, Shelley et d'autres. C'est sous le règne de Victoria que le roman anglais est devenu florissant. Et depuis cet âge de Dickens et de Thackeray, le roman est devenu le genre littéraire le plus important du XX^e^ siècle. Ce développement a été accompagné d'une maîtrise croissante des principes de construction et d'organisation de détail. Cette amélioration nous a apporté chez les romanciers un talent supérieur qui leur permet de raconter leurs histoires avec un meilleur sens des valeurs, soit, de l'enchaînement des épisodes révé-

lateurs, de la logique, des descriptions convenables, des incidents probables et des caractères vraisemblables. C'est avec gratitude que le lecteur d'aujourd'hui ne rencontre plus de romanciers qui deviennent des commentateurs incorrigibles et qui ajoutent de longues descriptions qui n'ajoutent rien à l'histoire racontée.

Comme auteur du XX^e siècle Greene a pu étudier les œuvres des grands romanciers du passé et comme critique moderne, il est au courant des tendances de la littérature contemporaine.

Nous trouvons dans les écrits de Greene un respect tout à fait anglais et même « churchillien » pour l'importance des mots du vocabulaire vivant et énergique. Une lecture attentive d'un roman de Greene démontre que l'auteur connaît très bien les grands poètes de la littérature anglaise et qu'il sait comment emprunter leurs plus belles phrases, les changer et les faire siennes. Deux exemples suffiront pour faire voir ma pensée. Le poète anglais Wordsworth, dans un poème très connu — *Ode on the Intimations of Immortality* — avait écrit, et je cite en anglais:

> Not in entire forgetfulness,
> And not in utter nakedness,
> But trailing clouds of glory do we come
> From God, who is our home;
> Heaven lies about us in our infancy!

Greene, dans le roman *Le Rocher de Brighton*, parlant du jeune adolescent Pinkie, nous dit:

> He trailed the clouds of his own glory after him: hell lay about him in his infancy.

Cet emprunt, à la fois intelligent et judicieux, n'est pas le seul. Un deuxième exemple remonte à Shakespeare. Dans la tragédie de *Hamlet* nous trouvons le jeune prince avec son ami Horatio. Ce dernier ne soupçonnait même pas l'existence d'êtres et de valeurs surnaturels. Et Hamlet, un jour, lui disait:

> There are more things in heaven and earth, Horatio,
> Than are dreamt of in your philosophy.

Dans un roman de Greene nous retrouvons les mêmes mots:

> It's a strange world, there's more things in heaven and earth . . .

Greene ne finit pas la phrase. Inutile de dire le titre du roman, car l'idée est à la base de tout ce qu'il écrit. La pensée de Greene n'est

pas superficiellement limitée à la vie présente — comme écrivain eschatologique, il s'intéresse toujours à la vie future.

Tout de même, le monde mélodramatique dans lequel nous vivons est aussi le monde du romancier Greene. Il est l'auteur d'un bon nombre de romans policiers. La « cinquième colonne » de la deuxième guerre mondiale l'a inspiré lorsqu'il écrivit le roman *Ministère de la Peur.* La persécution religieuse au Mexique est décrite dans son chef-d'œuvre *La Puissance et la Gloire.* Dans l'œuvre de Greene les incidents l'emportent sur les commentaires. Sa carrière de journaliste explique comment sa pensée se nourrit d'observations et d'expériences personnelles. Il se sert constamment de son matériel de journaliste. Dans ses romans, nous rencontrons les disciples de Hitler, les espions et les soldats de Staline en Espagne, un marchand de munitions qui nous fait penser à Zaharoff et plusieurs autres que nous reconnaissons comme les personnages considérables — bons et mauvais — de notre temps. Ce monde mélodramatique est bien connu de la littérature américaine où on l'appelle « the hard-boiled school ». C'est un monde de violence, de désintégration sociale, une sorte de monde abandonné de Dieu. Ernest Hemingway est peut-être le premier parmi les romanciers de ce genre. Ses romans et ses contes ne portent aucunement la marque de l'influence des chefs-d'œuvre littéraires d'autrefois. L'action compte pour tout. L'auteur ne fait pas de commentaires. Il ne prêche pas: il raconte. Les phrases sont simples, sentencieuses. Hemingway, lui-même, dit que « la prose est de l'architecture, et non pas de la décoration d'intérieur ».

Il est intéressant de noter toutefois que la culture morale et intellectuelle d'un peuple est souvent reflétée dans son architecture. De même, Hemingway, dans son style, nous fait penser à un monde qui se précipite vers la destruction. Greene, aussi, souligne ce fait. Dans son roman *Ministère de la Peur,* il fait dire à Arthur Rowe qui parle à sa mère dans un rêve:

> Tu sais, maman, nous vivons une vie artificielle maintenant, le thé servi sur la pelouse, les vêpres, le croquet, les amies, leurs potins et le jardinier poussant sa brouette chargée de feuilles mortes . . . Tout cela c'était le bon vieux temps et, bien que des romanciers nous en parlent encore, dans de nombreux livres, toutes ces choses n'appartiennent plus qu'au passé . . . Tu avais l'habitude de te moquer . . . des livres d'aven-

tures . . . , oui, les espions et criminels avec leurs poursuites éperdues en automobile, mais, maman, c'est la vie que nous vivons à présent . . .

Pour nous faire bien comprendre et apprécier ce monde de violence et de dégradation morale, Greene se sert magistralement du symbolisme. Il n'y a rien de nouveau dans cette tonalité suggestive. Shakespeare nous en a donné quelques exemples. Louis Gillet a écrit:

> Macbeth est un chef-d'œuvre de clair-obscur. C'est la plus rembranesque des œuvres de Shakespeare. D'un bout à l'autre, on ne l'imagine que dans les ombres du crépuscule ou dans les horreurs de la nuit. C'est une tragédie de ténèbres. Toutes les scènes principales s'y cachent de la clarté du ciel . . . C'est une pièce où il fait lourd, où il rôde dans l'air quelque chose de sinistre . . .

Nous trouvons le même paysage moral dans l'œuvre de Greene. L'intérêt passionné qu'il porte à un monde de violence, de décadence et de monstruosité, caractérise bien sa pensée sur notre civilisation. Les criminels, dans ce qu'il appelle ses divertissements et dans ses romans, sont des symboles affreux de l'amoralité de notre monde. Ces choses ont une signification qui dépasse les bornes de l'intrigue et les descriptions des caractères.

C'est pourquoi dans le monde « greenien » nous rencontrons les vautours, les rats, les « coquerelles », les chambres qui ne sont que des cellules de prison, les hommes qui ne sont que les pions de la fortune et les jouets d'un destin cruellement indifférent.

C'est encore une fois le monde macabre et lugubre de Hemingway et de Faulkner. Ce dernier a eu une grande influence sur Greene. Cette influence n'est pas limitée à cette question de symbolisme et de technique.

Nous avons dit que la carrière de journaliste avait eu une influence sur Greene. Soulignons le fait, maintenant, que durant cette carrière, Greene a été critique de cinéma. Et cette expérience, cette analyse de l'art de l'écran, est assez souvent révélée dans ses romans quand l'œil et la caméra du photographe semblent remplacer la plume de l'écrivain. Certes, l'ordre de succession des scènes, l'angle descriptif, le coup d'œil bref et pénétrant dans le passé — tout ceci, dis-je, suggère le metteur-en-scène plutôt que l'auteur d'un roman. En effet, plusieurs de ses livres ont fourni des scénarios aux studios d'Europe et d'Amérique — *Le Ministère de la Peur, Le Rocher de Brighton,*

*La Puissance et la Gloire, The Third Man, The Fallen Idol, Confidential Agent,* etc. On pourrait ajouter que Hollywood n'a pas été aussi fidèle à l'œuvre de Greene que les Européens. Sans doute, c'est cette habitude lamentable de Hollywood qui a poussé Evelyn Waugh à dire: « Chaque roman acheté pour le cinéma a une qualité individuelle, bonne ou mauvaise, qui en fait une œuvre remarquable. A Hollywood, c'est le rôle d'un grand nombre de mauvais écrivains fort bien payés de découvrir cette qualité, de l'isoler et de la faire disparaître. »

Cette influence du cinéma se retrouve dans la technique du plan de ses romans. Une des formules favorites de l'écran depuis l'enfance du cinéma est celle de la poursuite. Nous trouvons la police à la poursuite du criminel, le destin à la poursuite de l'homme, et, trop souvent, le beau jeune premier à la poursuite de la plus belle femme du monde ! Cette formule peut servir à l'étude de caractère et permettre aussi au romancier d'employer la psychologie de la tension dramatique. Ainsi, voyons-nous que dans les romans de Greene les fils de l'histoire deviennent de plus en plus tendus et les événements se succèdent avec une rapidité accrue à l'approche de la grande scène. Les ressources de la technique du film moderne sont très bien connues de Greene. Le rythme et la complexité de la poursuite nous font apprécier l'intensité des relations entre les caractères — surtout, quand la poursuite est celle d'une âme humaine par Dieu ou par Satan.

Cet intérêt profond pour l'âme humaine explique le monologue intérieur employé par Greene. La conscience de l'homme compte pour tout. L'étude de l'âme humaine remonte aux premiers temps de la littérature. Ce que Green a ajouté à cette étude a été une maîtrise particulière de la technique moderne. Greene est un artiste accompli de notre temps.

* * *

Toutefois, ce qui importe beaucoup plus c'est la pensée de l'auteur. Que trouvons-nous dans l'âme et le cœur de l'écrivain ? C'est là le fond du problème. Greene est un romancier eschatologique. C'est-à-dire qu'il s'intéresse à la mort, au jugement dernier, à la récompense divine et au châtiment éternel. Le prêtre réfractaire de son

roman *La Puissance et la Gloire,* en dépit de ses faiblesses peu sacerdotales, gardera sa foi humble et forte, et trouvera en elle le courage nécessaire qui le mènera au martyre et au ciel. L'adolescent Pinkie de son roman *Le Rocher de Brighton* est depuis son jeune âge un candidat aux flammes de l'enfer. Le pauvre Scobie est le plus grand problème du roman *Le Fond du Problème.* Est-il damné ou sauvé ? Greene ne nous donne pas la réponse bien qu'il semble suggérer que le purgatoire est sur le point de recevoir la visite d'un pensionnaire presque permanent. Evelyn Waugh, moins charitable — les anglais l'appellent « the cold Waugh », — n'hésite pas à damner Scobie. Quelle est notre opinion ? Nous répondons par une autre question: quelle était la dernière pensée, la pensée la plus profonde de Scobie au dernier instant ? Nous ne le savons pas. Il ne nous appartient pas dans de tels moments, de déterminer ce qui n'appartient qu'au jugement de Dieu. « Entre le pont et l'eau, disait à peu près le Curé d'Ars, il y a place pour toute la miséricorde de Dieu. » Dans son dernier roman, *La Fin d'une Liaison,* Greene nous raconte l'histoire d'une âme qui a vécu longtemps en état de péché, mais qui, cependant, semble destinée au ciel.

Cet intérêt dans la conduite de l'homme d'un point de vue surnaturel est à la base de la philosophie greenienne — ou, selon l'expression anglaise, « the bedrock of Greeneland ». Or, cette préoccupation religieuse est quelque chose de nouveau chez un romancier du monde anglais.

Si l'on jette un regard vers le développement du roman anglais, nous voyons que l'enfance de ce genre littéraire se situe au XVIII^e siècle. Au début du XIX^e, nous trouvons les romans d'aventures de Sir Walter Scott et le roman domestique de Jane Austen. Plus tard c'est le grand Dickens qui lutte contre le matérialisme athée de la révolution industrielle. Il est vrai que la religion apparaît dans ces romans, mais c'est une piété peu profonde, une philosophie de surface, un style émaillé de formules chrétiennes qui ont perdu leur vie et leur valeur. Le curé de campagne dans le monde de Jane Austen se rapproche plus du président d'un club Kiwanis que de celui de Bernanos. Nous ne demandons pas aux romanciers de l'âge de Victoria des développements théologiques. Dans ces romans, la musique douce de l'orgue

remplace la colère terrible de Jéhovah. Au XX^e siècle le roman anglais et l'américain se sont abaissés à un réalisme incomplet et dégradant. Si l'homme avant Darwin se considérait comme apparenté aux anges, le romancier après cette théorie de l'évolution a voulu souligner l'élément animal dans l'homme. Pendant trop longtemps Freud a été l'inspirateur de nos auteurs. Et durant les années qui précédèrent la grande crise économique de 1929, l'influence de Marx s'est jointe à celles de Darwin et de Freud. On ne mentionnait la religion que pour l'attaquer.

Ces remarques s'appliquent à la majorité des romans. La poésie anglaise peut être déclarée innocente de cette accusation. Et rappelons-nous que le mouvement littéraire néo-catholique continuait alors à grandir et à exercer une influence toujours croissante. Les écrivains catholiques, poètes et romanciers, n'ont jamais cessé de présenter notre monde dans un contexte moral.

Au lieu de sonder les profondeurs psychologiques d'un monde perdu ou d'appliquer les principes économiques à un homme égaré ou de faire sombrer la dignité de l'homme dans un naturalisme négatif, Greene est hanté par le problème de l'isolement de l'animal humain destiné au bonheur éternel et en danger de damnation. L'homme, pour Greene, n'est pas un animal qui lutte pour sa survivance; il n'est pas une marionnette dansant à la musique marxiste ou freudienne, mais une créature de Dieu qui lutte contre le mal et qui a besoin d'aide. C'est Chesterton qui disait que du point de vue religieux tous les hommes ont la même valeur, tout comme les sous ont tous la même valeur, leur seule valeur venant du fait qu'ils portent l'effigie du roi. Greene n'oublie jamais qu'il est le sujet du Roi des rois et il travaille indirectement pour le royaume de Dieu ici-bas. « Le sociologue, nous dit Frank Sheed, auteur de *Theology and Sanity*, ne se préoccupe pas directement des relations entre les hommes et Dieu, mais des relations entre les hommes, et ceci est vrai de la majorité des romanciers. Cependant les hommes sont en vérité en relation avec Dieu, tombés à cause d'Adam, rachetés par le Christ, en marche vers le ciel ou l'enfer; et si le romancier ou le sociologue ne se rend pas compte de ces faits, il ne connaît pas les hommes, c'est-à-dire qu'il ne connaît pas son métier. » En toute justice nous pouvons dire que

Greene connaît son métier. Greene donne à l'homme un état théologique que l'on aperçoit dans cette préoccupation du conflit intérieur entre la faiblesse humaine et la grâce divine.

Cette dimension spirituelle est ce qui donne une grande importance à Greene dans l'évolution du roman anglais. Dans un monde païen, Greene expose les vérités catholiques d'une façon indirecte, saine et sobre. Il rappelle à ses lecteurs que cette vie n'est pas la fin, qu'il y a selon Shakespeare une « contrée inexplorée d'où ne revient nul voyageur » après la mort. En vérité, Greene suit ses caractères jusqu'aux limites du temps terrestre. Le thème de la poursuite dont nous avons déjà parlé, reçoit une signification spirituelle car c'est Dieu qui poursuit l'âme du pécheur.

Dans l'œuvre de ce romancier catholique anglais nous voyons l'enthousiasme du novice. Le catholicisme est pour lui quelque chose de neuf. François Mauriac a fait une distinction entre l'écrivain français catholique de naissance et l'écrivain anglais converti au catholicisme. Mauriac disait:

> Un catholique français ne s'introduit dans l'Église que par la porte principale; il est mêlé à son histoire officielle; il a pris parti dans tous les débats qui l'ont déchirée au cours des siècles et qui ont surtout divisé l'Église gallicane. Dans tout ce qu'il écrit, on découvre d'abord, s'il est du côté de Port-Royal ou des Jésuites, s'il épouse la querelle de Bossuet contre Fénelon, s'il est du bord de Lamennais et de Lacordaire ou si c'est avec Louis Veuillot qu'il se sent accordé . . . Graham Greene, lui, a pénétré comme par effraction dans le royaume inconnu, dans le royaume de la nature et de la Grâce. Aucun parti-pris ne trouble sa vision. Aucun courant d'idées ne le détourne de cette découverte, de cette clef qu'il a trouvée tout à coup. Il n'a aucune opinion préconçue . . . Il y a la nature corrompue et il y a la Grâce toute-puissante; il y a l'homme misérable, qui n'est rien, même dans le mal, et ce mystérieux amour qui le saisit au plus épais de sa ridicule misère et de sa honte dérisoire pour en faire un saint et un martyr.

Tout en admettant la valeur de cette analyse de Mauriac, il est bon, tout de même, de souligner quelques faits que Mauriac semble oublier ou ignorer. Bien qu'il soit vrai que Greene ne s'est pas introduit dans l'Église par la porte principale, il faut admettre qu'il y avait une porte par laquelle il est entré et que cette porte a été ouverte par les penseurs du mouvement littéraire néo-catholique dont nous avons parlé. Greene est le produit de cette lignée de littérateurs. Comme les catholiques français de Mauriac, il a des ancêtres.

Si les vérités catholiques se trouvent dans l'œuvre de Greene, il ne faut pas oublier que c'était Newman qui avait indiqué le chemin et qui par sa sincérité intellectuelle et morale avait révélé au peuple anglais que le catholicisme n'était pas une religion de gens peu instruits et victimes de la superstition; si Greene nous parle beaucoup de la poursuite de l'âme humaine par la grâce divine, rappelons-nous que c'était le poète Francis Thompson qui, à la fin du siècle dernier, avait comparé l'amour de Dieu pour l'homme à un chien de chasse — une comparaison non pas blasphématoire, mais développée avec une grande délicatesse; si Greene donne une valeur spirituelle à la poursuite trouvée dans ses romans policiers, s'il s'appuie sur son expérience de journaliste, il a trouvé un modèle dans Chesterton; et, si c'est une foi ferme et solide que l'on trouve chez Greene, cette même foi explique le Gibraltar de l'Église militante en Angleterre: Hilaire Belloc. Non, les portes latérales de l'Église catholique en Angleterre sont tellement nombreuses qu'un bon nombre d'Anglais les ont reconnues comme la route la plus directe à la vérité chrétienne. Je répète, ces portes ont été ouvertes toutes grandes à la fin du XIX^e^ siècle.

De plus en plus, le monde anglais vient à reconnaître dans l'Église catholique une force puissante et vivante. L'écrivain non catholique, Arthur Machen, se rend parfaitement compte de cette force lorsqu'il dit:

> Une littérature vraiment sérieuse est l'expression des dogmes de l'Église catholique, et ce qui en aucune façon ne s'harmonise avec ses dogmes n'est pas littérature . . . Pensez-y et vous verrez que du point de vue littéraire, le dogme catholique est ni plus ni moins le témoin des faits permanents de la nature humaine et de l'univers; c'est la voix qui nous dit clairement que l'homme n'est pas la créature du salon ni de la bourse, mais une âme solitaire en présence de la Source de toutes les âmes.

C'est là, l'importance de Greene.

Nous le voyons en feuilletant ses romans.

Je n'ai pas l'intention de faire une analyse sérieuse d'aucun de ses romans. Les philosophes et les critiques littéraires, français, anglais et américains, ont déjà versé beaucoup d'encre et sondé plusieurs profondeurs théologiques dans son œuvre. D'ailleurs, le ton hautain d'un critique littéraire n'est pas toujours apprécié et bien

accueilli. Le poète Coleridge a dit: « Les critiques sont une des espèces de vers, inférieurs au dévoreur de livres, vivant sur la matière cérébrale délicieuse d'un génie réel. » Et Addison, parlant de critiques en général, ajoute: « Parmi cette espèce superficielle, il n'y a pas un animal plus vide, ennuyeux et prétentieux que celui que l'on nomme ordinairement critique littéraire. »

Qu'on me permette de préciser ma position. Je veux tout simplement montrer que Greene attire l'attention d'un monde païen sur l'existence du jugement dernier, du ciel et de l'enfer, c'est-à-dire qu'il est un écrivain eschatologique. Cette tâche qu'il s'est imposée est nécessaire. Parmi ceux qui lisent le roman moderne et qui, par conséquent, lisent Graham Greene, il y en a des milliers qui ne croient pas en Dieu. Ils ne croient donc pas au jugement. S'il n'y a pas de jugement, il n'y a pas de récompense, ni de châtiment, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de ciel, ni d'enfer. Et si le ciel et l'enfer n'existent pas, il n'y a aucune différence entre le bien et le mal — le péché n'existe pas.

Les hommes et les femmes dans les romans de Greene ne pratiquent pas toujours ce que l'Église enseigne, mais, au moins, ils s'en rendent compte. Dans le roman, *Le Rocher de Brighton*, Ida Arnold, une païenne du monde moderne, parle à Rose, une jeune catholique en danger à cause d'une liaison très dangereuse avec Pinkie, âme perdue et diabolique.

> « Vous êtes jeune », lui dit Ida, « vous ne savez pas tout ce que je sais. »
>
> Et Rose répondit: « Il y a des choses que vous, vous ne savez pas. »
>
> L'air sombre, elle méditait près du lit, tandis que la femme continuait à plaider: un Dieu pleurait dans un jardin et poussait des clameurs sur une croix . . .
>
> Ida continuait, « Je sais une chose que vous ne savez pas. Je sais la différence entre ce qui est juste et ce qui est injuste . . . »
>
> Rose ne répondit pas; la femme avait tout à fait raison; les deux mots ne signifiaient rien pour elle. Leur saveur était effacée par celle de mots plus forts: le Bien et le Mal. Sur ceux-là, cette femme ne pouvait rien lui dire qu'elle ne sût déjà: elle savait par des preuves aussi limpides que les mathématiques, que Pinkie était le Mal; qu'importait donc qu'il eût agi ou non selon les lois des hommes ?

Dans l'œuvre de Greene le contraste est toujours là: les lois des hommes et la loi de Dieu, ce qui est juste et injuste, et ce qu'est le Bien et le Mal.

Greene nous montre l'homme devant son Dieu. Vers la fin du roman *Le Fond du Problème*, Scobie, en état de péché mortel et se croyant destiné à continuer à prêcher, s'adresse à Dieu:

> Oh, mon Dieu, dit-il, c'est moi le seul coupable, car je n'ai jamais cessé de connaître les réponses. J'ai préféré te faire souffrir plutôt que de peiner Hélène ou ma femme, parce que ta douleur, je n'en suis pas le témoin. Je ne puis que l'imaginer. Mais il y a des limites à ce que je puis te faire; à ce que je puis leur faire. Tant que je vivrai, je ne puis les abandonner ni l'une ni l'autre, mais en décidant de mourir, je purge leur sang de ma présence. Je suis leur mal et de ce mal je saurai les guérir. Et toi aussi, mon Dieu, je suis ton mal. Je ne puis continuer à t'offenser pendant des mois et des mois. Je ne puis envisager la possibilité de m'approcher de la Sainte Table le jour de Noël — anniversaire de ta naissance — et d'absorber ton corps et ton sang pour dissimuler une imposture. Je ne peux pas faire cela. Il vaut mieux pour toi-même que tu me perdes une fois pour toutes . . .

Et Greene continue:

> Personne ne peut monologuer longtemps seul: une seconde voix parvient toujours à se faire entendre. Tout monologue finit tôt ou tard par devenir une discussion. Ainsi, Scobie ne put-il obliger l'autre à garder le silence: elle parla du tréfonds de son corps. On eut dit que l'hostie qu'il avait enfouie là pour sa damnation se mettait à donner de la voix. « Tu prétends m'aimer et pourtant tu me fais ceci . . . tu me prives de toi pour toujours. Je t'ai préservé de plus de dangers que tu ne le saurais jamais. C'est moi qui ai mis en toi ce désir de paix afin que je puisse un jour satisfaire ce désir et contempler ta béatitude. Et voici que tu me repousses, que tu me places hors de ton atteinte. »

Dans les romans de Greene, nous trouvons et retrouvons cette relation intime entre l'homme et son Dieu. Et toujours, il insiste sur la foi et l'espérance. Dans le roman *Le Fond du Problème* c'est le père Rank qui dit:

> Pour l'amour du Ciel, Madame Scobie, n'allez pas imaginer que vous . . . ou moi, nous avons la moindre idée de ce que peut être la miséricorde divine !

Greene montre avec une grande clarté que souvent ceux qui ne sont pas catholiques ne comprennent pas et ne peuvent pas s'imaginer la grandeur et la beauté de la pensée de l'Église et aussi la responsabilité terrible d'un catholique. Le pauvre prêtre, dans le roman *La Puissance et la Gloire*, se prépare à mourir comme un martyr et Greene nous fait assister à son examen de conscience:

> « Quel être impossible je suis, pensa-t-il, et combien inutile. Je pourrais aussi bien n'avoir jamais vécu. » Ses parents étaient morts, lui-même bientôt ne serait pas même un souvenir. Des larmes roulèrent sur son visage; à ce moment-là il n'avait plus peur de la damnation, même la peur

de la souffrance corporelle avait reculé au second plan. Il ne ressentit qu'une immense déception de devoir se présenter devant Dieu les mains vides, parce qu'il n'avait rien fait du tout . . . Il savait maintenant qu'en fin de compte une seule chose importe vraiment: être un saint.

* * *

Nous avons jeté un coup d'œil sur la pensée de l'auteur. Il me reste une dernière question à poser et à répondre: Qu'elle est l'importance de Greene ? Parmi les catholiques nous trouvons plusieurs opinions. D'abord il y a l'admiration exagérée, inévitable et peut-être malheureuse de ceux qui sont toujours prêts à mettre tout écrivain catholique sur un piédestal. Ces bonnes âmes, simples et enthousiastes, n'admettent pas l'existence d'imperfections dans l'œuvre de leur candidat à la canonisation. Les mots « roman catholique » deviennent pour eux des synonymes de « grand chef-d'œuvre ». L'empressement avec lequel trop de catholiques embrassent n'importe quel écrivain qui semble sympathiser avec l'Église peut être exagéré et même d'un point de vue littéraire, erroné. Le dernier roman de Greene n'est pas à la hauteur des deux grands romans qui l'ont précédé. Nous espérons que sa carrière le conduira à de plus grands succès — mais qui vivra verra.

Du côté des catholiques il y a un deuxième camp. Ceux-ci ont été influencés fortement par le puritanisme. Ils voient dans Greene ce que d'autres ont vu, à tort ou à raison, dans Mauriac: un intérêt suspect et d'un goût douteux pour le problème des péchés de la chair. Ceux qui éprouvent de la répulsion pour cette étude de la faiblesse humaine ne semblent pas voir l'arrière-plan spirituel. (Ajoutons, ici, que les romans de Greene ne sont pas pour les enfants, ni même pour les adolescents.) Un roman catholique ne doit pas nécessairement être écrit par un saint, au sujet d'un saint, ni pour un saint — nous autres, nous sommes catholiques aussi !

Parmi les critiques littéraires qui ne sont pas catholiques les réactions sont diverses. Il va sans dire que les ennemis de l'Église condamnent Greene. On appelle Greene un des membres « du commando catholique ». Heureusement cet esprit n'est pas général. D'autres font preuve d'une connaissance pitoyable des fondements du christianisme. Ces derniers occupent une position de neutralité spi-

rituelle voisine de l'opposition à la pensée catholique. Comptons, aussi, les sympathisants de Moscou qui cherchent toujours l'aspect économique et demandent de la propagande qu'ils confondent avec l'art. Ceux-ci ne considèrent pas Graham Greene comme un romancier d'importance — d'autant plus que son catholicisme ne leur plaît pas. Ce travesti de critique littéraire ne mérite pas notre attention.

Greene, lui-même, ne s'occupe pas des critiques. En parlant des incroyants, il a dit: « Ils sont tellement loin de la pensée chrétienne qu'ils ne peuvent pas entrer dans mon monde. » Evelyn Waugh, au contraire, dit: « On écoute sa voix dans plusieurs coins noirs et son audacieuse affirmation du pouvoir surnaturel est tout à fait admirable. »

Frank Sheed, auteur de *Theology and Sanity*, a donné une réponse à la question: « Quelle sera l'opinion de l'avenir sur Graham Greene ? » Sheed parlait du roman en général:

> Une œuvre d'art, [ dit-il, ] n'est pas composée afin d'illustrer la loi morale, pas plus qu'une cathédrale n'est construite afin d'illustrer les lois mécaniques. Mais si l'architecte ignore les lois mécaniques, sa cathédrale prouvera son ignorance en s'écroulant d'elle-même; et si l'artiste ignore la loi morale, le jour viendra aussi certainement où son manque de vrai réalisme sera démontré.

Le drame sublime de Graham Greene n'ignore jamais la loi morale. C'est pourquoi on l'a comparé à Dostoïevsky, Faulkner et Mauriac. Il est de leur tradition, sinon de leur grandeur.

Pour conclure, Graham Greene n'est pas un dieu parmi les romanciers, mais, chose encourageante, parmi les romanciers, il parle de Dieu.

Emmett O'Grady,
professeur à la Faculté des Arts.

# *L'être, l'exister et Dieu*

Il ne s'agit ici que d'assurer et de grandir une joie connue de tous les hommes. Le soi-disant athée qui vibre d'émotion et parfois contemple, à l'audition d'une grande musique, connaît Dieu. Très confusément et surtout inconsciemment, c'est pourquoi il se dit athée. Mais un plus grand nombre acceptent la connaissance commune de Dieu, Auteur de l'univers, Créateur provident, ou encore Intelligence qui a fait le plan, conçu les merveilles, et réalise encore comme cause première les choses de ce monde où nous sommes.

Joie de tous. Pourquoi tant de courses en montagne, au bord de la mer, le long des ruisseaux, tant de promenades apparemment sans but les longs soirs d'été à la lumière des astres blancs ? Ah ! je vous le dis, ce n'est pas seulement une prise d'air frais qu'on y trouve, mais la joie réelle de l'intelligence, à travers le monde devinant Dieu par transparence.

Or le but de la vie est justement de rendre plus claire cette connaissance commune, de la vouloir plus précise, plus distincte. Seraient requises ici toutes les ressources de la philosophie de l'être. C'est un but que l'on veut essayer d'approcher, d'abord par le vocabulaire; puis l'on tentera une approche phénoménologique, interrogeant M. Gabriel Marcel et essayant de juger jusqu'où il a fait porter son effort; il reste alors la démarche spéculative qui est le temps fort de la recherche philosophique. Il y aura donc ici trois mouvements de recherche dont les lignes sont convergentes: l'acte d'exister ne se fonde et ne s'explique que par la présence partout efficace de Dieu. Un retour sur les questions soulevées, nous permettra finalement de préciser nos conclusions.

## I. — UNE APPROCHE À PARTIR DU VOCABULAIRE.

Il faut avouer que pour beaucoup de personnes, le passage, de ce mot *être,* à la pensée d'une plénitude et de la perfection des perfections reste profondément difficile.

Il faudrait entrer dans l'histoire de leur esprit, pénétrer à l'intérieur de cette cité que chacun forme avec soi-même. Le mot être est d'un emploi si fréquent que c'est dans cet usage même qu'il commence à perdre sa valeur.

C'est un mot usé, un vocable que les siècles et les erreurs des philosophes (leur idéalisme surtout et leur logicisme) ont fini par décolorer et vider de son sens propre. Et pourtant le véritable *esse* est ce que l'homme peut connaître de plus beau et de plus vrai. Face aux êtres il ne faudrait se référer à *ce qu'ils sont* que pour mieux circonscrire leur actualité, arriver à communier en eux à ce qui de soi les fonde et les déborde, et les réunit à l'infini.

Même effort de redressement s'impose pour le mot existence. Les mots placés dans leur origine sont ordinairement des êtres transparents comme ce minéral admirable, dur, le cristal de roche qui, en l'état où la nature nous l'a donné, se laisse envahir par la lumière. Le mot existence, comme le langage nous l'a donné, est transparent, avec sa particule *ek* indiquant un rapport de l'être à ses sources. Par exemple, sur les gazons, après les pluies, les champignons *ek-sistent,* posent cet acte par lequel un sujet accède à l'être en vertu de son origine. Quoi de plus clair ?

Et pourtant aujourd'hui le mot existence est chargé de poussière. On ne sait plus s'il va surtout signifier l'acte d'être, la perfection des perfections, au sens, déjà éloigné de l'étymologie, où le mot s'est spécialisé au XVII^e^ siècle, ou le fait d'être soumis à tous les processus de dissolution qui s'attaquent à la vie. L'existence est même présentée comme une maladie de l'essence. L'existentialisme fait appel à l'être en devenir dans le temps, de sa naissance à sa mort, surtout au devenir de l'homme avec sa liberté. De ce devenir on tente d'écrire la phénoménologie, entreprise légitime si elle ne prétend pas se substituer à la métaphysique, qui elle, se voue à l'acte des actes.

En bref, le mot existence nous offre de choisir si on le prend en son sens étymologique (ek-sister), en son sens classique (esse), ou au sens existentialiste (vivre à partir de sa liberté). Il est bien vrai que la philosophie fait parfois penser à un animal qui secréterait une coquille de plus en plus épaisse sous laquelle il finirait

par ne plus pouvoir respirer. Les mots dont on se sert s'épaississent et ne cessent pas d'accumuler des sens nouveaux parfois en opposition avec le sens qu'ils voulaient d'abord laisser transparaître [1].

Heureusement le vocabulaire de l'être se ressaisit sous nos yeux. Dans une chose dont on dit qu'elle est, dans un étant, un être, saint Thomas distinguait réellement l'essence et l'exister, ce qu'elle est et le fait même qu'elle soit. Et quand on entend parler de l'existence il ne reste plus qu'à préciser en quel sens on emploie le mot: pour désigner l'acte d'exister, ou pour désigner le devenir dont l'existentialisme tente de construire la phénoménologie [2].

Parlons encore de problèmes que pose le langage. Le signe oral dont se sert le langage pour peindre la pensée se divise essentiellement, comme terme énontiatif, en *nom* et en *verbe* [3]. Un bref examen

[1] Il est significatif, pour souligner le changement de registre qui tente de s'imposer aux philosophes de citer en exemple que deux philosophies influentes comme celles de Heidegger et de Bergson, s'appuient toutes deux sur la temporalité et sur le devenir. Bergson oppose le moi profond au moi superficiel qui se laisse étaler sur le plan de la vie sociale et de l'action; Heidegger oppose l'existence authentique à l'existence inauthentique qui est une fuite devant la finitude radicale dont on ne peut se défaire et une fuite devant la mort.

Mais Heidegger réussira-t-il un vrai rassemblement, le retour à l'unité des trois extases du temps ? La décision résolue qui nous dévoile son ultime horizon, à quoi s'est-elle résolue ? Nous attendons la publication entière de son œuvre. Et Bergson, nous parlant de sérénité finale, veut-il qu'on la doive seulement au pouvoir que l'intelligence a de se retourner contre la vie ? Il a donné l'exemple d'une telle sérénité et c'est grand. Il est arrivé à une solution qui prolonge son œuvre écrite sans la renier, il a même souhaité ajouter une nouvelle conclusion à ses *Deux sources*, mais la mort l'a enlevé et son œuvre est demeurée remplie de lacunes au milieu des grandeurs. La décision la mieux résolue et la vie la plus profonde consisteraient à reprendre la philosophie de l'être.

[2] Retenons un schème qui peut être utile sur le vocabulaire de l'être:

| | | |
|---|---|---|
| L'être ou l'étant | *essentia*: | l'essence |
| *id quod habet esse* ce qui a l'exister | *esse*: | l'exister ou l'existence au sens classique, qui se situe chronologiquement entre le sens étymologie et le sens existentiel. D'où trois sens du mot existence: |

*sens étymologique*: ex-sistere, accéder à l'être en vertu de ses sources;
*sens classique*: le pur fait d'être, l'exister, esse;
*sens existentiel*: le devenir, surtout celui de l'homme et de sa liberté. Le devenir de l'homme à partir de sa liberté. L'homme *ex-siste*, ce qui indique un retour partiel au sens étymologique; l'homme accède à l'être non pas à partir de sa source transcendante, mais à partir de lui-même. Il a ce pouvoir de se faire être lui-même par un acte jailli de lui sur le plan de la liberté.

[3] Si c'est le terme comme faisant partie du syllogisme, le terme syllogistique, qu'on veut diviser, on obtiendra *sujet* et *prédicat*.

de texte nous montre que les termes dont on se sert sont principalement les noms et les verbes. Platon chante. Ou bien le nom est présent comme sujet et ensuite comme attribut. Les deux reliés par un verbe. Platon est blanc. Cet énoncé contient un verbe et deux noms. Il faut noter que « le terme de *substantif*, employé par les anciens grammairiens, a été rayé de la nomenclature officielle par l'arrêté du 15 juillet 1910. Il présentait un certain intérêt au point de vue logique. Pour les linguistes, la notion de substantif (du lat. *sub* (sous), *stare* (se tenir), se complète par celle d'*adjectif*. Et ces deux notions réunies sont contenues dans celle de *nom*, laquelle s'oppose à celle de *verbe* [4]. »

On a été amené à distinguer le verbe du nom à cause d'une particularité: il consignifie le temps. On a appelé verbe ce nom très particulier qui consignifie le temps. Qu'est-ce à dire ? On peut signifier le temps directement par un nom ordinaire: l'heure, le jour, l'année; par un adverbe: hier, aujourd'hui. Mais il s'agit dans le cas du verbe d'une consignification: une signification qui n'est pas directe, principale, mais qui se révèle à l'analyse.

Le propre du verbe est de signifier l'action et la passion. Ce sont là deux prédicaments pris du mouvement selon qu'on considère cette réalité du mouvement et comme venant d'un être appelé agent, et aussi comme l'acte d'un mobile appelé patient. Le mouvement oriente donc l'esprit à poser les catégories action et passion. Or la mesure propre du mouvement, c'est le temps. Le verbe signifiant action et passion signifie donc avec temps. Tel est le détour qu'il faut faire. Le verbe ne signifie donc pas le temps principalement mais secondairement. Il signifie avec temps, ou encore il consignifie le temps.

Le nom signifie la chose à la manière d'un élément stable. Le verbe signifie à la manière d'un acte et par mode d'action passant dans le temps. A bien analyser cette différence, le philosophe se voit en face de l'opposition entre la stabilité de l'essence et l'acte d'exister. Une distinction primordiale à poser entre les mots de notre langage conduit donc à la distinction majeure de toute la métaphysique. Nos verbes sont l'expression de nos actes intérieurs,

[4] *Grammaire Larousse du XX^e siècle*, Paris 1936, p. 137.

nos jugements; ces actes intérieurs sont appelés à doubler les actes extérieurs des choses existantes.

L'acte du jugement se lie à l'acte des choses réelles et il doit se modeler sur lui. Et d'abord il se modèle sur l'acte le plus profond de tous: l'exister. Il ne faut pas se surprendre que le verbe être soit aussi le verbe des verbes. Il veut rendre l'exister. On peut ramener à lui tous les autres verbes. Platon parle, se transpose en: Platon *est* parlant.

Le verbe dans le jugement veut aussi doubler les actes secondaires, soit substantiels — Pierre est raisonnable, soit accidentels — Pierre est noir. Le verbe est ainsi ce qui importe le plus dans notre langage. Parce qu'il veut rendre la perfection des actes. Et si le verbe être est le plus universel des verbes, c'est que l'exister, l'acte d'exister que ce verbe veut rendre est le plus universel des effets, et c'est l'acte des actes. Nous y reviendrons [5].

Un point d'application important de cette recherche se rencontre en théodicée. Dans la preuve de Dieu on exige que les effets soient proportionnés à leurs causes: on exige que l'exister reconnu le plus universel des effets et exprimé par le plus universel des verbes ne puisse relever que de la plus universelle des causes: *ipsum esse subsistens.*

De même que dans l'ordre du langage qui représente l'ordre de la pensée, toutes les énonciations se fondent sur un premier jugement et un premier principe: à savoir, une même chose ne peut pas être et n'être pas, ainsi tous les êtres (l'ordre ontologique au fond commande l'ordre noétique), tous les actes d'exister des choses extérieures comme de nous-mêmes se ramènent à un premier acte, *ipsum esse.*

Analysons quelques jugements où sont liés les termes dont on vient de parler et où l'on pourra vérifier ces données. Rien n'indique mieux la composition que fait un sujet avec son existence que ce simple exemple: Socrate existe. Cette phrase nous donne un sujet

[5] Puisque le verbe représente les actes en travail dans l'univers, soit l'acte le plus profond qui est celui de l'*esse*, soit l'acte d'une forme moins radicale: substantielle comme notre âme, ou accidentelle, comme la science; puisque les verbes rendent les actes, conséquence littéraire, il faut employer le verbe aux temps où il atteint le maximum de son action possible. Nourrir également une prédilection pour les noms qui ont une racine verbale: *la marche* à l'étoile.

qui existe, mais qui n'est pas l'existence. Dans l'unité ontologique concrète on peut expliquer 1° pourquoi un être est ce qu'il est, 2° pourquoi cet être existe. Quand on aura défini le sujet et expliqué ses propriétés et ses opérations, il nous restera encore à rendre compte du fait que ce sujet existe.

On peut ne pas accéder à ce deuxième problème, beaucoup plus profond que le premier. L'ontologie d'Aristote est restée toute liée au problème de la substance, ce n'est pas une ontologie existentielle. Son ontologie n'a pas dépassé l'être de l'*ens*, c'est-à-dire que dans l'*habens esse*, Aristote s'est arrêté à l'*habens* et n'a pas atteint l'acte même d'exister.

C'est que nous sommes en face d'une double composition inégalement profonde. Au delà de la composition du corps et de l'âme que nous ne voyons pas, car nous n'avons pas l'intuition directe de notre âme, au delà de cette composition qui comporte déjà ses mystères propres, il faut poser la composition de toute l'essence avec l'acte d'exister. Celui-ci est l'acte de l'âme elle-même. Acte d'exister difficile à connaître, puisqu'il est l'acte d'un acte, l'acte de l'âme qui est elle-même peu connue. Et pourtant c'est à travers cet acte d'esse si lointain qu'il nous est surtout possible de rechercher Dieu.

Ainsi nous avançons dans la forêt de l'existence. Et nous n'apercevons la lumière du jour que tamisée par les feuillages des arbres et à travers les ramures des conifères. Vous n'apercevez la lumière de votre exister qu'à travers votre essence. De l'essence elle-même, de l'acte qui l'informe, l'âme, nous n'avons pas l'intuition, mais seulement une connaissance quasi-expérimentale de son *quia est* et une connaissance conceptuelle du *quid est* [6].

C'est beaucoup pour un philosophe de dire: je suis. Affirmation dans laquelle un *je*, un sujet, une substance, un élément stable se reconnaît achevé par un acte intime qui fait le lien et la valeur de toutes ses richesses: l'exister [7]. Et beaucoup qui ont tenté cette

[6] S. Thomas, *Summa contra Gentiles*, III, 46.

[7] Tantôt nous employons existence, et tantôt exister, avec préférence. Désigner l'acte d'*esse* par *existence* c'est le désigner par un nom, donc à la manière d'un élément stable. On a vu que le nom emprunte sa manière de signifier à l'aspect essence. Désigner l'acte d'*esse* par le nom existence c'est le désigner à la manière d'un essence. Le verbe désigne à la manière d'un acte: désignons donc l'acte d'*esse* par exister.

affirmation, je suis, sur le plan de la philosophie, n'ont pas réussi, tel le grand Descartes en tête, à s'en donner une juste explication.

## II. — UNE APPROCHE À PARTIR DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET EN PARTICULIER, UNE INTERROGATION DE M. GABRIEL MARCEL.

Ces confusions de vocabulaire dissipées, les descriptions des phénoménologues nous apportent beaucoup. Elles sont une mine où étudier *des approches concrètes* du mystère de l'être, et des illustrations qui soulignent dans l'être la valeur primordiale de l'exister.

En décrivant avec précision (et non sans profondeur) le devenir de chacune de nos vies il est possible de circonscrire l'acte d'exister sur lequel elles s'appuient.

Par exemple, lorsque Gabriel Marcel analyse le vide de trop de vies contemporaines accaparées mécaniquement par la fonction, il ramène ce vide au refoulement du sens de l'être [8].

Ainsi l'opposition du plein et du vide proposée par Gabriel Marcel prend une portée métaphysique.

Qu'est-ce qui est vide ? Ce sont les abstractions des rationalistes, et ce sont les prétentions des mathématiciens, quand ils entrent en philosophie. Constructions, vidées de l'existence, et qui semblent se faire gloire de rester telles. A la limite, l'idéaliste peut se construire un monde d'idées quintessenciées, mais il a perdu de vue la plénitude des êtres.

Qu'est-ce qui est plein ? C'est l'abstraction authentique du concept lorsqu'elle n'est faite qu'en vue d'être replacée aussitôt par le jugement dans l'ordre existentiel où elle trouve son accomplissement et sa plénitude. Saint Thomas n'a jamais décrit la vérité comme se trouvant dans l'ordre de la simple appréhension. Ce n'est là qu'un temps où la connaissance prend comme son élan afin de s'achever plus parfaite et plus compétente en face de l'acte d'exister où sa perfection se trouve et où son attente est comblée.

L'opposition du vide et du plein, c'est ici l'opposition de l'absence ou de la présence de l'acte d'exister. Et c'est ce que veut dire

[8] Gabriel MARCEL, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, tout le début. Désormais nous désignerons cet ouvrage par les lettres *P.A.*

au fond l'antinomie du monde de la logique et du monde de l'enchantement. Il serait même possible de rejoindre de ce biais le reproche fait à Heidegger d'avoir réduit les pensées pathétiques aux catégories des professeurs. Les pensées palpitantes sont aux prises avec l'exister, et les catégories le désertent aussi longtemps qu'elles négligent de se parfaire par le jugement.

Trouverait-on une pente sérieuse vers cette interprétation chez G. Marcel lui-même ? La page 202 du *Journal Métaphysique,* avec ses hésitations, ses retours, son appel au sentiment plus qu'au jugement, demeure un appel transparent du jugement d'existence.

Le refus du vide idéaliste n'est d'ailleurs pas le seul que désire fortement affirmer Gabriel Marcel. Il s'en prend encore aux méfaits de la fonction.

Ce que fait le problème en philosophie, vider le monde de son mystère, la fonction le fait dans la vie sociale: vider la vie de ses valeurs. Mais il importe de souligner qu'il s'agit du problème à la manière idéaliste: vie conceptuelle qui a perdu le jugement, le jugement d'existence; et qu'il s'agit d'une fonction exercée mécaniquement et qui a perdu les sources de la contemplation. Car il est possible de former des hommes qui déborderont leur fonction, pour qui elle ne sera qu'un exercice passager sous forme de parole ou d'action et une délivrance partielle des trésors que donne la contemplation, qui après avoir contemplé et même tout en contemplant pourront en accomplir quelques-unes pour déverser le trop plein de leur richesse. De même un savant est possible qui ne se complaise pas dans la pure activité vérificatrice. Un savant qui soit un grand esprit. Et au delà, un grand esprit doit aussi être possible qui soit en même temps un grand caractère. Ce serait complet.

Au contraire de cet idéal et au terme des vidages que G. Marcel dénonce dans les procédés idéalistes, on se plaindra de l'uniformité du monde alors que dans sa plénitude, celui-ci est indéfiniment varié. La plainte devient un témoignage de l'impuissance où l'on s'est mis de connaître cette variété.

Les textes de Gabriel Marcel demandent une grande attention. Car en même temps que ce philosophe dénonce l'idéalisme, il lui arrive de laisser sa pensée exagérer sous le coup de l'idéalisme. Se

réalise ici la loi du contre-choc ou de l'excès opposé. L'idéalisme est un abus intellectuel, mais s'en remettre aux puissances de l'amour pour résoudre les problèmes de l'entendement est un contre-excès. Le vidage qui est dénoncé peut prendre diverses formes. Il y a plus d'un procédé pour faire le vide. Celui qui en face du monde se laisserait dominer entièrement par les soucis de l'activité vérificatrice ne serait plus contemplateur. La même chose peut arriver en philosophie pour celui qui ne peut pas dépasser les préoccupations du problème. De même encore dans la vie sociale, le vivant créateur peut laisser se ternir l'intérêt de sa vie s'il devient un simple automate à l'intérieur de ses fonctions. La mort est alors un simple terme, elle n'est le commencement de rien, car déjà la vie était sans au-delà.

Comment espérer autre chose après une vie qui ne contenait aucune semence d'immortalité, et dont l'analyse ne savait tirer que l'accomplissement d'un certain nombre de fonctions. Faut-il une fonction sociale précise à part la seule contemplation ? Si l'une devait annihiler l'autre, il n'y a pas à hésiter: le choix est en faveur de la contemplation. Mais nous devons former des hommes assez forts, assez puissants pour que contemplant d'abord ils accomplissent quand même une ou plusieurs fonctions sociales comme en se jouant. Ils débordent leurs fonctions. Leur existence conserve comme un droit de primauté sur elle. Tout comme au plan spéculatif, l'être a une primauté sur la connaissance.

L'idéaliste veut justifier l'affirmation de l'être au point de se faire le point de départ absolu; Gabriel Marcel défend le primat de l'être par rapport à la connaissance. C'est même à notre avis la plus belle instance du méta-problématique. Par un effort admirable l'Auteur a montré qu'on ne peut pas tout mettre en question, il faut accepter l'être. L'être est le lieu de la fidélité, pensée qui sera maintenue et soulignée dans son *Regard en arrière*. La formule qui définit l'être engagé souligne encore cette juste pensée; l'être engagé participe à une réalité non problématisable et qui le fonde en tant que sujet [9].

[9] *P.A.*, p. 90.

Gabriel Marcel arrive au fait de la participation comme indubitable, il isole ce fait, le met en relief. Puis il le livre trop facilement au mystère. Joue au fond cette croyance invincible *qu'un traitement spéculatif par la pensée sera un traitement idéaliste.* Et parce que le problème lui paraît comme l'instrument par excellence de l'idéalisme, il interdit au problème de s'en occuper.

## III. — UNE APPROCHE PROPREMENT SPÉCULATIVE.

Mais il est certain que de ce fait de la participation, on peut au moins chercher les propriétés. Ce qui n'est pas tel par soi-même est tel par un autre. Ce qui n'est pas être par soi-même, ou ce qui est par participation, est en vertu de ce qui est par essence.

Ce qui revient à dire que c'est une propriété de l'être contingent qu'il ait une cause. Non seulement cet être peut ne pas être, mais il ne serait pas s'il n'avait pas une cause, si sa cause n'était pas.

Ce qui a l'acte d'exister, mais pas par soi (il ne le tient pas par soi, il ne peut même pas s'empêcher de mourir), le tient alors de celui qui l'a par essence. Inutile de placer un intermédiaire qui lui-même tiendrait l'exister d'un autre, ce serait se mettre dans l'obligation de remonter encore. Il y a en somme contradiction à dire en même temps qu'un être est tel (bon, beau, vrai ou être), par soi et pas par soi. S'il n'est pas tel par soi, il l'est par un autre.

Le fait de la participation est manifeste. On trouve les choses plus ou moins belles, on rencontre des êtres plus ou moins bons, on lit des livres plus ou moins vrais, on coudoie des hommes qui ont une plus ou moins noble existence.

Et du fait qu'un être est par participation, il suit comme une propriété qu'il soit causé par un autre. Si un être n'a pas de soi-même son existence, il la tient d'un autre. C'est près d'une évidence. Dire qu'un être tient son existence d'un autre, c'est dire qu'il a une cause efficiente. Le principe de causalité efficiente n'est pas bien éloigné du principe de non-contradiction comme on le voit ici. L'être contingent, n'ayant pas de soi-même son existence est un être causé.

Bien que chaque preuve de Dieu vaille par elle-même, elles développent toutes un schème commun et exploitent une carence fondamentale de l'être contingent.

L'exister est un acte en tout et pour tout, l'exister est l'acte de tout. Ce que les choses accomplissent de plus actuel c'est d'exister. Rien n'est posé comme acte si ce n'est en définitive par l'exister. « La lumière n'est ce qu'elle est, et même elle n'est, que parce que s'exerce un acte de luire qui la cause . . . » Et Gilson parle de « symboliser l'exister par un point d'énergie d'intensité donnée, engendrant un cône de force dont il serait le sommet et dont la base serait l'essence [10] ». On peut considérer l'humanité comme une simple essence, un objet de pensée, ou encore comme pouvant être produite par un agent, mais cela n'est encore rien d'actuel.

L'exister est entre tous les autres éléments le plus parfait. Entre toutes choses, l'acte est plus parfait que la puissance, et l'*esse* se compare à tout comme l'acte.

Il n'est pas déterminé comme un acte est déterminé par un autre acte plus fort, mais comme un acte par la puissance. Si on déterminait l'*esse* comme une puissance, c'est qu'on lui ajouterait quelque chose d'extrinsèque, c'est-à-dire quelque chose d'encore plus formel, capable d'exercer sur l'*esse* un pouvoir déterminant. Or rien n'est extrinsèque à l'être. Donc l'être ne peut se déterminer que comme un acte par la puissance. Ainsi l'exister est l'acte ultime. Et c'est en tout l'acte le plus intime et le plus profond: c'est l'acte de l'essence, c'est l'acte de matière et forme. Nommez-moi les éléments les plus intérieurs d'un être: soyez sûrs que l'*esse* les pénètre pour les actuer.

Si un être existe qui soit par soi *esse*, exister, il comprend et il implique par soi la vie, par soi la sagesse. On l'a dit: exister est ce qu'il y a de plus parfait. D'où exister par soi contient toute perfection, l'exister subsistant sera souverainement parfait: Dieu.

## CONCLUSIONS.

Ces analyses, Gabriel Marcel ne les a pas développées. Il devrait reconnaître que pour lui le chemin s'arrête au seuil, . . . sans toutefois interdire qu'on ose faire un pas vers l'intérieur.

[10] E. Gilson, *Le Thomisme*, 5e éd., p. 50 et 52.

Les difficultés qui concernent l'existence de Dieu en particulier, la raison a le devoir et le pouvoir de les élucider. Par contre, elle passerait la mesure si elle prétendait mettre au clair le mode propre d'existence qui convient à Dieu.

Mais son pouvoir de remonter aux perfections absolues est un bel ennoblissement et ce serait se laisser imposer un complexe d'infériorité devant l'idéalisme que d'y renoncer. Une théodicée est compossible avec le mystère de Dieu et dès lors nous ne pouvons pas accepter cette finale alternative: « [ . . . ] ces difficultés, ou bien elle tentera de les résoudre, d'en donner des solutions, elle versera alors dans les excès d'une dogmatique qui méconnaît ses principes vitaux, et ajouterai-je, d'une théodicée sacrilège; ou bien, ces difficultés, elle les laissera simplement subsister en les étiquetant comme mystères [11]. »

Entre une théodicée sacrilège et le mystère, il n'y a pas que l'amour, comme le pense l'auteur, qui puisse se faire un chemin, mais la plus haute vie de l'intelligence, celle qui réalise sa fin en même temps qu'elle offre à l'homme son plus solide bonheur: connaître Dieu et par suite mieux l'aimer. Nous ne ferons pas tomber le mystère de Dieu, nous n'exclurons pas l'amour, mais nous ne nous limiterons pas à l'amour et au mystère, nous ferons accueil à la plus haute vie de l'intelligence. La vie conceptuelle qui sait se parfaire dans le jugement [12].

Notre intention en concluant ces pages n'est pas de limiter outre mesure la démarche de G. Marcel. Je concède, au contraire, que son texte témoigne d'une intuition de l'être en tant qu'être, bien que le préjugé idéaliste l'empêche d'expliciter conceptuellement sa démarche. Il appréhende cet exister murmuré en toutes choses comme une transobjectivité consistante. Et c'est l'instant où cette valeur d'acte lui est donnée qu'il appelle un instant de plénitude.

11 *P.A.*, p. 88.

12 Il serait faux de présenter l'acte de simple intelligence, avant le jugement, comme un acte nativement aveugle à l'existence. La simple appréhension, quand elle ne va pas s'isoler faussement du réel, prépare au contraire le succès complet du jugement.

La communication du P. Geiger au congrès international de Barcelone de 1948, *Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence*, publiée à Madrid en 1949 dans les actes du congrès, a précisé à souhait ce point particulier.

L'homme, en tant que système de connaissance, fait à la fois d'intelligence et de sensibilité et se servant effectivement dans un même acte de l'une et de l'autre, sait ce que c'est que l'existence des choses sensibles. Ce qui rend légitimes les approches concrètes du mystère de l'être. Mais une approche ne doit pas être confondue avec la métaphysique même.

C'est la plénitude de l'exister qui peut donner à l'âme sa vraie sagesse et sa transparence. Aussi sa disponibilité: un être engagé est celui qui se voit participant à une réalité qui le fonde en tant que sujet. C'est alors que normalement doit naître en lui un grand désir de fidélité. Un signe manifeste de fidélité est de renoncer à cette attitude de l'enquêteur qui voudrait assigner des droits à l'existence pour tout ce qui existe. Le philosophe engagera au contraire les dialogues qui nous sont offerts avec le monde, avec autrui, avec soi-même et avec Dieu. Cette humble acceptation de la valeur de l'être, cette preuve de fidélité se complétera par l'accomplissement d'un travail créateur. L'orgueil est stérile. L'humilité qui convient à l'être participé et qui lui est donnée dans le fait qu'il renonce à se faire le départ absolu de toutes choses, cette acceptation de sa condition est comme immédiatement féconde. C'est une grande force et c'est la paix qui composent l'atmosphère de ce processus créateur où s'engage celui qui pose au delà de lui-même la source de son être et de son activité. Le sens d'une marche de l'univers vers le meilleur lui est comme inné et que, par-dessus les terribles puissances du mal, des forces encore plus grandes assurent inévitablement l'intégration de tout désordre dans l'ordre et maintiennent la nouveauté perpétuellement jaillissante de la joie de l'être et du bien.

Le souci vérificateur est issu du désir de posséder, et celui-ci est une fausse notion de la plénitude. C'est un souci qui fera place à la détente en face de l'être, un désir d'intuition, si on veut un recueillement.

Sur l'appréciation et la limite du recueillement, G. Marcel est lui-même assez précis. Le chemin s'arrête au seuil . . . La vision directe de l'âme par elle-même n'est pas possible ici-bas. Mais comme on réfère le recueillement à la connaissance de l'âme par elle-même,

la philosophie française comme philosophie de la réflexion reparaît ici avec une nouvelle vigueur.

Henri Bergson définissait l'intuition en son acte le plus fort: la vision directe de l'esprit par l'esprit. Ce qui est possible aux anges et aux âmes séparées.

Gabriel Marcel définit le recueillement: l'acte par lequel je me ressaisis comme unité. Et il complète le mouvement trinitaire de l'âme car cette saisie est suivie d'une détente et d'un abandon en présence de ce pouvoir d'unité. Saisie imparfaite dans la condition présente et il le marque: le chemin s'arrête au seuil.

Le recueillement dans la mesure où il est capable de se penser lui-même sera une conversion, une réflexion seconde. Le recueillement éprouve l'unité de l'acte d'*esse*, fondement de toutes les perfections, leur lien efficace en même temps que leur dépassement. Richesse située au delà de l'avoir, vraiment éprouvée comme une liaison avec l'infini, avant qu'elle soit une indéfectible alliance. Elle modère les penchants à la régence terrestre et à la possession qui viendraient justement distraire l'âme de son unique bien, la disperseraient et viendraient étaler en reflets finis la tranquille possession du cœur même de toutes choses: l'acte d'*esse* qui déborde les perfections énumérables parce qu'il en demeure la source actuelle et le lien infrangible.

On voit comment le monde peut être *pellicule transparente* si on éprouve l'acte d'exister comme reçu, si on éprouve la divine harmonie entre le sujet et l'univers, et si encore dans l'univers on vient à percevoir le rythme et la chanson des actes; ils sont tous liés à Dieu: Dieu en nous, Dieu hors de nous, Dieu partout. Depuis toujours il était en nous, mais peut-être que nous n'étions pas avec lui. C'est une faveur que nulle autre ne surpasse, celle de pouvoir par la pensée et l'amour . . . toucher Dieu. Dieu touche de son pouvoir et de sa présence totale tous les êtres, les animaux, les plantes et les pierres, mais eux ne le touchent pas. Dieu est en eux, mais eux n'entrent pas en dialogue avec lui. Ce pouvoir de la créature raisonnable de se retourner et de se convertir vers la personne qui est sa source vivante, pour la saluer, est la plus belle possibilité de notre planète.

Son déploiement rend possible la transparence qui vient précisément du fait de vivre dans la plénitude de l'exister. Au delà des définitions. Définir, c'est limiter, enfermer. Par le jugement, le sage redonne à ce qui a été limité ses dimensions infinies.

L'être opaque est justement celui qui est trop plein de ses défauts (fausse plénitude, qui est une absence de l'exister), trop plein même de ces vertus qu'il se donne avec raison, oubliant cependant que tout cela ne vaut que comme expression de la richesse de l'exister et comme manifestations multiformes de ce même acte. L'opaque et le transparent se ramènent à notre explication du vide et du plein. L'opaque est une fausse plénitude compossible avec un vide camouflé de la plus haute valeur. La vraie plénitude, celle des saints, est une transparence.

La fidélité à l'exister, l'absence de repliement sur ses possessions source d'opacité, permettra l'engagement de tout l'être dans un processus de création qui ne se terminera qu'avec la vie. Le vouloir qui s'exerce dans l'ordre de la possession est une crispation, mais celui qui s'exerce en face de l'exister est une détente avant qu'il devienne même une adoration.

C'est parce que l'être est un au-delà qu'il est déjà le seuil de la contemplation. Qui vivrait dans l'être vivrait déjà en Dieu. La plus haute métaphysique est le fondement ou l'appel de la plus haute religion.

Celui qui a pu s'engager dans l'être se connaît comme participation. Il n'a plus qu'un désir, être absorbé par la source lumineuse d'où il tire son degré de réalité. Tourner son regard vers elle n'est-ce pas déjà prier [13] ?

Les initiatives de la grâce viennent s'accorder à la nature qu'elles transforment sans que celle-ci ait pu les exiger. Une nouvelle circulation s'instaure de la participation à la source, qui peut maintenant s'appeler circulation du Père au fils.

Le fils est attiré et, dans cette même mesure, circule à travers lui un influx d'adoration. Et plus il adore plus il sera attiré, il y

[13] « Vers la fin d'une longue vie, Bergson s'étonnait, de n'avoir pas vu, dès ses premiers travaux, que la religion leur était déjà comme immanente » Etienne GILSON, (*Rencontres* n° 30, p. 291).

a ici une involution des causes. L'aimant attire l'aimé comme le métal aimanté attire la pièce de fer, et circule alors en eux l'invisible influx.

D'où l'une des formules de conclusion de Gabriel Marcel: « [ . . . ] la réflexion sur la sainteté avec tous ces attributs concrets me semble présenter une valeur spéculative immense; il ne faudrait pas me presser beaucoup pour me faire dire qu'elle est la véritable introduction à l'ontologie [14]. »

En terminant, il sera possible de porter un regard sur l'existentialisme de gauche. Ce qui est primitif, ce sera toujours l'âme et l'être dans un affrontement et une harmonie que Dieu transcende, puisqu'il les pose.

Que l'âme affrontée à l'être consente au dialogue, au chant du retour; qu'elle témoigne de l'harmonie de ce dialogue, plutôt de chercher à en démonter les mécanismes; du moins, qu'elle ne se complaise pas surtout dans le démontage. Affrontement de l'âme et de l'être d'où s'élève une chanson qui témoigne de la sagesse et de la beauté de Dieu. Mieux on tiendra ces dialogues que la vie nous offre et plus le sens de l'être nous sera révélé.

Ne vous épuisez pas à vous demander si le dialogue est possible, dialoguez effectivement, sans orgueil, avec transparence, et, par cette première sagesse à laquelle vous aurez consenti, tous les biens vous seront effectivement donnés. Au lieu de dire avec Jean-Paul Sartre: ce monde de la connaissance me donne la nausée, car il est une décompression inexplicable de l'en soi, il convient d'agréer une participation enrichissante aux modes de l'être par les chemins étonnants qu'une Providence amoureuse nous a rendus possibles.

En bref, deux mondes s'affrontent ici fondés chacun sur un sens particulier du mot existence. Sur l'exister, *esse*, existence au sens classique, se développe l'ontologie existentielle qui s'est vue atteinte par des critiques lancées en fait contre l'idéalisme; sur l'existence, devenir de la volonté humaine, se fonde l'existentialisme. Deux mondes qui avaient été mis en face l'un de l'autre dans la paix et l'harmonie: celui des choses qui sont et celui de l'homme qui accède à l'être que sa liberté lui donne, l'homme qui ek-siste car il peut poser

14 *P.A.*, p. 85-86.

cet acte particulier par lequel, seul de tous les êtres du monde, il « se détermine par rapport à son être et par rapport au monde [15] ».

La plus belle décision, que la nature lui suggère de toutes ses forces, est une décision de fidélité à l'être [16]. Alors le monde issu de la liberté est en accord avec le monde issu de Dieu. Mais l'homme a ce pouvoir d'opter contre sa nature. La grandeur de sa liberté va jusque là, la coutume jouant d'ailleurs ici un rôle considérable.

Quelle est notre attitude en philosophie ? C'est une attitude franchement objective, une attitude de fidélité à l'être, qui admet le développement d'un subjectivisme louable, qui cherchera à comprendre de mieux en mieux la part du subjectif dans nos connaissances objectives et dans nos volitions selon la droite raison. C'est une attitude qui se donne et se pose d'abord comme une acceptation de l'objectivité. Là est la nature.

Il y a par ailleurs une attitude subjective méritant pleinement son nom en *isme*, car elle ramène tout au sujet. Le subjectivisme dégradera l'ontologie existentielle elle-même en projet. Il nous reste à toujours leur montrer que ce qu'ils appellent projet avec un désir de souligner un relativisme, c'est un projet de nature. Avec celui qui n'admet plus la nature, disait déjà Aristote, on ne peut vraiment pas discuter.

De sorte qu'à les prendre en elles-mêmes, on ne peut pas espérer de ces deux attitudes qu'elles arrivent toujours à une bonne entente. Car l'une est vraie et celle de Sartre est fausse. On ne doit pas tout concilier, ce serait revenir au point de départ de l'existentialisme, ce serait revenir à Hegel. Lui trouvait toujours moyen de synthétiser les contraires et de médiatiser les oppositions.

L'existentialiste est fasciné par le pouvoir, créateur d'être, de la liberté. Le défenseur de l'ontologie possède un regard qui s'ouvre d'abord sur l'être en paraissant négliger les problèmes qui peuvent se poser en raison de l'activité du sujet. Il résout le problème de la possibilité de la marche en marchant. Il ne pourra s'intéresser à démonter ces mécanismes qu'après coup. Car ce qui reste premier

15 L.-B. Geiger, dans Etienne Gilson, *Rencontres*, n° 30, p. 231.
16 Et c'est pourquoi la philosophie de G. Marcel qui trouve là son plus bel aboutissant nous paraît un sommet au milieu des autres philosophies existentielles.

pour lui c'est le dialogue de l'âme et de l'être. Il voit aisément que ses opposants n'y échappent point quoi qu'ils en disent. Ou savoir que cet affrontement de l'âme et de l'être est un fait de participation que Dieu seul transcende, ou dire comme Sartre que le pour soi est une décompression inexplicable de l'en soi, dans l'un et l'autre cas on vit à l'intérieur de la dualité primitive, et celui qui accepte la participation, et celui qui pose l'inexplicable.

Il se peut qu'une véritable conversion métaphysique à l'exister soit la seule solution possible.

Redisons que l'homme comme système complet de connaissance, à travers les opérations des choses, qui sont l'objet d'intuition de ses puissances sensibles, le chant lointain d'une locomotive, le tintement d'une cloche matinale, perçoit l'acte d'exister comme par une connaissance intuitive et une connaissance par présence. A condition que l'intelligence soit à l'état d'éveil, à condition qu'elle soit à l'état d'éveil métaphysique, attentive à percevoir, au delà de ce que les choses sont, le murmure de l'exister qui s'échappe d'elles invinciblement, et l'innovation à chaque moment jaillissante de la création continuée.

En tout ce qui l'entoure et en tout ce qu'elle voit, la pensée du philosophe communie à ce mystère de l'exister dont la seule solution est la présence partout murmurée de l'Acte pur.

Arcade MONETTE, o.p.,
professeur au Collège Dominicain d'Ottawa,
assistant-professeur à l'Université de Montréal.

# *Full Employment*

## INTRODUCTION.

Only a relatively short time ago, the term "full employment" was relatively unknown. Even economic texts failed to mention the term or to deal with the concept. John Maynard Keynes is usually credited with having given the full employment concept the greatest prominence in economic analysis. From Keynes' writings the use of the term has spread until today very few economic works fail to discuss the subject of full employment. The Second World War and its consequent dislocation of industry and manpower caused full employment to be taken out of economic text books into the practical field of politics when the governments of many countries in their plans to prepare for the post-war period pledged themselves to attain and maintain full employment.

The emphasis on full employment came from two main directions, the one, economic and the other, social. The depression of the 1930's with its widespread unemployment caused economists the world over to turn their attention to the business cycle, its causes and regulation. Full employment became to be recognized by many economists as an indication of economic stability and thus as a desirable economic goal.

While the economists were emphasizing the importance of full employment the social theorists were likewise advancing the cause of full employment by emphasizing the right to work and the social evils of unemployment. Lord Beveridge in discussing the purposes of unemployment and the need for full employment illustrates the social approach in the following statement:

> Idleness is not the same as want, but a separate evil which men do not escape by having an income. They must also have the chance of rendering useful service and of feeling that they are doing so. This means that employment is not wanted for the sake of employment irrespective of what it produces.[1]

[1] William H. Beveridge, *Full Employment in a Free Society*, London, George Allen & Unwin, 1944, p. 20.

## I. — CONCEPT AND DEFINITION OF FULL EMPLOYMENT.

One of the first problems which has to be faced in both the theory and the practice of full employment is that of definition of the term. Economists are divided on this issue. A number of definitions prepared by outstanding economists will now be given.

Lord Beveridge who has written profusely on the subject of full employment has defined the term as follows:

> Full employment does not mean literally no unemployment; that is to say, it does not mean that every man and woman in the country who is fit and free for work is employed productively on every day of his or her working life . . . Full employment means that unemployment is reduced to short intervals of standing by, with the certainty that very soon one will be wanted in one's old job again or will be wanted in a new job that is within one's power . . .[2]
>
> The full employment that is the aim of this Report means more vacant jobs than unemployed men . . .[3]
>
> Full employment, in any real sense means that unemployment in the individual case need not last for a length of time exceeding that which can be covered by unemployment insurance without risk of demoralization.[4]

The group of experts appointed by the Secretary General of the United Nations to prepare a report on measures for full employment have defined the term as follows:

> For the practical purpose of this Report, full employment may be considered as a situation in which employment cannot be increased by an increase in effective demand. Under normal conditions, any unemployment exceeding the amount which is due to the frictional and seasonal factors to which we have referred above is a clear indication of a deficiency in effective demand. To put the problem in another way, we define full employment as a situation in which unemployment does not exceed the minimum allowances that must be made for the effect of frictional and seasonal factors.[5]

Pierson in his book, *Full Employment*, has defined the term in the following manner:

> Full employment, as the term is used in this book, is a state of affairs in which there is technically no involuntary unemployment — which is the same as saying that there is literally no unemployment not properly

[2] *Ibid.*, p. 19.

[3] *Ibid.*, p. 19.

[4] *Ibid.*, p. 20.

[5] United Nations, *National and International Measures for Full Employment, Report by a Group of Experts appointed by Secretary-General*, Lake Success, New York, December 1949, p. 13.

spoken of as voluntary, except for a normal amount of what may broadly be called frictional unemployment.[6]

A few pages later Pierson states:

Thus, full employment will mean in these pages simply a condition in which those who want to work at prevailing wages, etc., can always do so, making allowances for reasonable delays in finding work such as add up for the system as a whole into a total amount of frictional unemployment rated as normal.[7]

Keynes has prepared several definitions of full employment, all basically the same but expressed in different terms. To understand Keynes' concept of full employment it is first necessary to examine his definition of involuntary unemployment. He has defined this latter term as follows:

Men are involuntarily unemployed, if, in the event of a small rise in the price of wage-goods relatively to the money wage, both the aggregate supply of labour willing to work for the current money-wage and, the aggregate demand for it at that wage would be greater than the existing volume of unemployment.[8]

Keynes specifically excludes from his definition of involuntary unemployment, frictional unemployment as well as those workers who withdraw from the labour force because they do not choose to work for less than what they consider is a "real reward". Keynes then continues:

It follows from this definition that the equality of the real wage to the marginal disutility on employment presupposed by the second postulate, realistically interpreted, corresponds to the absence of "involuntary" unemployment. This state of affairs we shall describe as "full" employment, both "frictional" and "voluntary" unemployment being consistent with "full" employment thus defined.[9]

Using other terms Keynes has defined full employment as follows:

We have full employment when output has risen to a level at which the marginal return from a representative unit of the factors of production has fallen to the minimum figure at which the quantity of the factors sufficient to produce this output is available.[10]

Elsewhere in the same work Keynes has given full employment the following meaning:

In the previous chapter we have given a definition of full employment in terms of the behaviour of labour. An alternative, though equivalent,

[6] John H. C. Pierson, *Full Employment*, New Haven, Yale University Press, 1941, p. 29.

[7] *Ibid.*, p. 36.

[8] John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, New York, Harcourt Brace & Co., 1935, p. 15.

[9] *Ibid.*, p. 15-16.

[10] *Ibid.*, p. 303.

> criterion is that at which we have now arrived, namely a situation in which aggregate employment is inelastic in response to an increase in the effective demand for its output.[11]

The International Labour Office, in its *Public Investment and Full Employment,* gives the following definition of full employment:

> Full employment exists when every adult who wants employment can obtain it at current wage rates and working hours: when working hours are no shorter than the workers themselves [ collectively ] prefer at current wage rates; when wage rates are not so low as to constitute exploitation of workers; and when a worker who loses his job through contraction of his employer's scale of operations could find new employment [ subject to the above conditions ] within a short period not exceeding [ say ] three months. Because of frictions, these definitions would be compatible with actual unemployment of 3 to 4% of the labour force.[12]

It is clear from the above definitions that logically and realistically some unemployment both voluntary and involuntary is not incompatible with a generally accepted concept of full employment. There appears to be some disagreement, however, with respect to the extent of unemployment allowable. Seasonal unemployment, for instance, is overlooked in all definitions except that prepared by the group of experts for the United Nations. This definition is basically Keynesian in inspiration but it is more complete and expressed in more practical terms than Keynes' own definitions. The most specific and practical definition is that of the International Labour Office. It goes so far as to include a quantitative standard of unemployment of from 3 to 4%. This percentage standard, though of practical utility in planning for full employment, may be criticized on the grounds that it unnecessarily limits the definition and gives it an element of rigidity. The question of quantitative standards of full employment will be dealt with more fully in this paper.

Two of Beveridge's definitions introduce a note of originality. His concept of full employment as being a state of affairs where vacant jobs exceed unemployed men is an interesting one. It could be disputed however. It is within the realm of possibility to conceive a labour market situation where the number of job applicants equals or even exceeds vacant jobs but where full employment could still

[11] *Ibid.*, p. 26.

[12] International Labour Office, *Public Investment and Full Employment,* Montreal, 1946, p. 346.

be held to exist. In another definition Beveridge considers full employment as a situation in which unemployment can be adequately covered by unemployment insurance. This concept of full employment would prove unacceptable in many countries for it introduces the thorny problem of seasonal unemployment and insurance coverage.

The unemployables are another group who should be excluded from the full employment concept for in fact they are not part of the labour force. A country which is enjoying full employment, however, may succeed in putting to work a good number of persons who before the full employment stage were considered to be unemployable. The tight labour market which characterizes a full employment economy compels employers and the Government to take various steps to increase the labour supply and these include finding jobs for as many unemployables as possible. In addition, full employment will prevent a certain number of workers from becoming unemployable because of the demoralizing effects of extended unemployment.

Wages, hours and working conditions must also be considered in the concept of full employment. In most of the definitions given above, it is stipulated as one of the conditions of full employment that workers need not accept wages below the current or prevailing rate or so low as to constitute exploitation. Though working conditions are not specifically mentioned in the definitions, they are, of course, implied in the reference to wages. Furthermore, as Hansen has indicated, "full employment obviously does not mean that the population will work at the maximum possible hours that human endurance make feasible".[13]

In an attempt to avoid the problem of having to define full employment the Governments of certain countries in their stated employment policies have used the term "high and stable level of employment". Both the British White Paper presented to the British Parliament in May 1944 and the Canadian White Paper presented to the Canadian Parliament in April 1945 refer to a "high and stable level of employment" as being a major aim of future Govern-

[13] Alvin H. Hansen, *Economic Policy and Full Employment*, New York, Whittlesey House, McGraw-Hill Book Co., 1947, p. 20.

ment policy. The Canadian Government, however, in its White Paper did specify that:

> In setting as its aim a high and stable level of employment and income, the Government is not selecting a lower target than "full employment".[14]

The United States Government in its Employment Act of 1946 has used the term "maximum employment" instead of "full employment" or "high and stable level of employment". Though it may be admitted that the term "high and stable level of employment" appears to be a less formidable and less determinate goal to attain than that of full employment, in the implementation of its employment policy, both terms would require definition. Hansen has expressed this same view.[15]

We have come to the point where we can give our own definition of full employment: Full employment is a state of the economy whereby all persons desiring to work are able to find employment within a reasonable time at prevailing rates of pay, working hours and working conditions and in positions reasonably in line with their aptitudes, abilities and occupational interests. The term makes allowances for unemployment resulting from persons moving from job to job (frictional unemployment) as well as for the normal level of unemployment caused by seasonal factors. The concept excludes those who are truly unemployable as well as those who although able to work are not seeking work.

## II. — THE FULL EMPLOYMENT STANDARD.

One of the major issues arising from the implementation of a full employment policy is that of the full employment standard. Once a government has committed itself to maintain full employment, the problem immediately arises of determining the full employment target. Will the standard be qualitative or quantitative ? Will it be expressed in the form of a range or a single figure ? Will the standard be expected to be applied the year around or will it be changed with the seasons ? These as well as many other practical questions must be faced in a full employment policy.

[14] GOVERNMENT OF CANADA, *Employment and Income, with special reference to the Initial Period of Reconstruction,* presented to Parliament by the Minister of Reconstruction, April 1945, p. 1.

[15] Alvin H. HANSEN, *op. cit.*, p. 107-108.

The group of experts who prepared the United Nations document, *National and International Measures for Full Employment*, were very positive regarding the necessity of a mathematical full employment standard. In fact it is given as the first recommendation in their report. We quote the recommendation in full notwithstanding its length.

> We believe that fixing a full-employment target is a most important step in the practical implementation of full-employment policies: both in providing an operational standard for the application of such policies, and also as an earnest of each government's intention to fulfil its full employment pledge.
>
> In industrialized countries, targets should be defined in terms of unemployment rather than employment, and they should be expressed in terms of the smallest percentage of unemployment of wage-earners which the country in question can reasonably hope to maintain in the light of seasonal movements and in the light of structural changes in the economy, which inevitably give rise to some temporary unemployment that could not be eliminated through public policy.
>
> According to the circumstances of each country, this target may be defined as a range (e. g. from 2 to 4 per cent or from 3 to 5 per cent of wage-earners) rather than as a precise figure, owing to the fact that the unemployment resulting from the above-mentioned causes may not be measured with complete accuracy and may in itself be subject to small variations. We recognize that the percentage of unemployment thus defined would, within limits, vary with circumstances of each country — in particular with the rate of technical progress and the relative importance of seasonal industries — and therefore no specific range can be set down as uniformly applicable to all countries, though, in the light of recent experience, the target in most countries can be set in terms of a much smaller percentage of unemployment than was regarded as normal before the war. In each country, however, the target should be so set that any growth in unemployment beyond the limit of the range could be regarded as evidence of an inadequacy of effective demand so that the government's employment stabilization policy could be directed towards maintaining effective demand at the level necessary to keep unemployment within the target.
>
> For the purposes of the definition of the full-employment target, "unemployment" should include all workers without work and seeking work as wage-earners irrespective of the type of industry or occupation and irrespective of whether or not they are classifield as unemployed for the purpose of social insurance schemes. In addition, the definition of unemployment should include an allowance for the full time equivalent of time lost by all wage-earners working short time but willing and able to work full time.
>
> In industrially less developed countries, where workers who lose their jobs in industry are absorbed into agricultural pursuits, it may be desirable to define the target in terms of the volume of industrial employ-

> ment rather than in terms of a percentage of unemployment. In that case the target figure should be raised year by year in accordance with the growth in industrial capacity.[16]

The main argument in favour of a full employment target is that it is essential for operational purposes. In other words, without a quantitative full employment objective it is claimed that it is impossible to implement a full employment policy. It is also held that the fixing of such a target "would offer evidence of each government's intention to fulfil its full employment pledge".[17]

Opinions have been expressed that such a target has the advantage of indicating that unemployment is a social evil and that it permits action to be taken more quickly.[18]

Along these same lines some feel that the fixing and publishing of a full employment target will serve as an incentive for Governments to take action to curb unemployment.[19]

Vigorous opposition, from various quarters, to the establishment of any quantitative full employment standard has likewise been voiced. Among the outstanding economists who have expressed themselves on the subject, Jacob Viner has perhaps most strongly opposed the United Nations experts' recommendation that a full employment target be established by each country. He has written:

> Less familiar and more controversial are the recommendations for commitments by Governments to precisely formulated "targets" of maximum unemployment which if exceeded automatically bring into operation fiscal corrective measures estimated or forecast to be sufficient to bring unemployment down to or below the target level.[20]

Viner then goes on to criticize the full employment target on the grounds that it oversimplifies or exaggerates the mechanical character of the problem. He also doubts the ability of any country to forecast with accuracy the level of employment or the effects of

[16] United Nations, *National and International Measures for Full Employment*, p. 74-75.

[17] *National and International Measures for Full Employment*, in *International Labour Review*, Volume LXI, No. 4, April 1950, p. 389.

[18] *Ibid.*, p. 389.

[19] *Ibid.*, p. 389.

[20] Jacob Viner, *Full Employment at Whatever Cost*, in *Quarterly Journal of Economics*, Volume LXIV, August 1950, p. 394.

the economic stabilizers against it. He also introduces another economic argument. In his own words:

> There is still another reason why I should not favour definite commitments to a precise employment or unemployment target. That is, on grounds already indicated, that the avoidance of unemployment and the avoidance of inflation are both important goals, and definite commitments to either may well be a formidable and even insuperable obstacle to substantial attainment of the other. It may be necessary, therefore, to balance degrees of the one goal if the other is not wholly to be missed. The freedom to balance one goal against the other should not be surrendered.[21]

Viner's last argument introduces the problem of whether full employment as an objective (entirely apart from the mathematical target aspect of the issue) is not actually exaggerated in the sense that there are possibly other economic goals of equal importance to be considered. This problem will be discussed later in this paper.

Many other arguments more in the line of practical difficulties in the way of the operation of a quantitative full employment standard policy have been voiced at sessions of the Economic and Social Council of the United Nations as well as in debates of the Economic and Employment Commission.

Canadian representatives at the United Nations meetings where full employment was under discussion have generally taken the position that the Canadian Government had not defined mechanical unemployment targets because of the special problems of seasonal unemployment, export industries, and primary product industries. A very severe winter in any part of the country could easily double the normal level of unemployment for the period. Furthermore, since Canada exports to the extent of almost a third of her national income, and the bulk of this to the United States, the economy of the country was very sensitive to changed economic conditions in foreign countries particularly that of the United States.[22] It is therefore held that no country should be in a position to commit itself to an unemployment standard the attainment of which in a large measure depends on factors beyond its control. Canada was also dependent to a high degree on crop yields which introduce an important vari-

[21] Jacob VINER, *ibid.*, p. 396.

[22] *National and International Measures for Full Employment*, in *International Labour Review*, Volume LXI, No. 4, April 1950, p. 391.

able factor in employment. Among the other arguments [23] brought forward by the Canadian delegates was the fact that the Canadian economy was expanding at a faster rate than ever before and that there was substantial and sustained immigration. Furthermore, the size of the country and complexity of its industry made a rigid arithmetical standard misleading and an unsatisfactory guide. To quote from the official records of the United Nations:

> A level of temporary unemployment that might be of relatively minor significance at some seasons, if spread throughout the country [ Canada ] and arising from, for example, frictional causes might have an entirely different and serious significance if it appeared at another season or concentrated in a single industry or region. [24]

Criticism of the unemployment target recommended by the United Nations experts has also been voiced on the grounds that it did not go far enough. Delegates to United Nations meetings, notably, those of the United States, have expressed the opinion that it would be preferable to establish targets in terms of total levels of unemployment, production, and national income and each for several years ahead. [25] In the words of Isador Lubin who represented the Government of the United States at the Economic and Social Council in Geneva:

> Unemployment data were of crucial importance particularly as danger signals but should be supplemented by positive targets expressed in terms of employment, labour productivity and national income and output, consumption and investment. [26]

Before leaving this phase of the full employment problem we will attempt to answer some of the questions raised earlier.

Whether a country adopts a quantitative or qualitative employment target will depend upon its own peculiar economic and industrial conditions. It stands to reason, however, that from the practical viewpoint a qualitative employment standard is the least a country can adopt if it commits itself to a full employment policy. A qualitative standard is one which describes an employment objective

[23] *Ibid.*

[24] UNITED NATIONS, *Economic and Social Council, Official Records, 11th Session, Geneva, 411th meeting, Monday, August 14, 1950*, p. 316.

[25] UNITED NATIONS, *Economic and Employment Commission, Report of the 5th Session (Jan. 18-30, 1950)*, p. 4.

[26] UNITED NATIONS, *Economic and Social Council, Official Records, 11th Session, 390th meeting, Geneva, Monday, July 17, 1950*, p. 120.

in textual terms without specifying any employment or unemployment figures. Such a target at best should only serve as a temporary expedient until such time as a satisfactory quantitative target can be worked out. A qualitative standard by nature admits a too great variety of interpretations to be of great use in planning for full employment. This does not mean that a country cannot attain full employment without setting a mathematical standard but from the longer-term viewpoint and for purposes of international comparison the quantitative standard is more useful.

The expression of the employment or unemployment in terms of range may remove part of the criticism directed at the mathematical exactitude of a single-figure standard. A range standard is without a doubt more suitable for a dynamic or open economy such as we have in Canada. The range we have in mind here would apply at a specific point of time. Countries with marked seasonal fluctuations in employment could, in addition, establish a minimum and maximum level of employment or unemployment to correspond with the low and high levels of unemployment or employment during the year.

## III. — MAINTENANCE OF FULL EMPLOYMENT.

The maintenance of full employment is directly related to fluctuations in employment resulting from the business cycle, seasonal factors and other causes. Since seasonal and cyclical unemployment including the various steps that may be taken to reduce such unemployment will be dealt with separately and fully, this section will, therefore, be confined to special aspects of the problem.

### A. Continuous Measures vs. Automatic Stabilizers.

From the timing viewpoint there are two main approaches to the maintenance of full employment, measures of a continuous nature designed to keep the economy operating on a high level and "ad hoc" measures introduced when for various reasons unemployment attains or exceeds a certain level. Thus full employment measures have a parallel in the field of medicine. The first may be compared to vitamins and minerals which may be prescribed to be taken regularly

so as to keep the human mechanism in good working order. The second resemble the medical treatment required to help the body fight off a special illness.

Among the continuous economic measures recommended to maintain full employment are: fiscal measures, control of the volume of private investment, planning of public investment, stimulation of consumption and the stabilization of the income of primary producers.

The automatic stabilizers include an adjustable income, excise and sales tax structures, variable social security contributions and in some cases a counter-cyclical public works program. The group of experts of the United Nations recommended that the automatic compensatory measures should possess the following characteristics:

> First, they should be capable of raising effective demand promptly and throughout the economy; secondly, they should be of a quantitative nature so that their effect on demand and employment could be estimated with a fair degree of reliability; thirdly, their quantitative magnitude should be sufficient to reduce the level of unemployment [taking into account both primary and secondary effects] to the mean percentage of the full-employment range.[27]

The use of automatic stabilizers is criticized on various grounds. It is claimed by some that continuous economic measures should obviate the necessity of using "ad hoc" measures. The following is an example of this opinion:

> Rather than attempt to provide direct support if minimum levels of employment or expenditure when the danger of severe contraction arises, it might be better to adopt continuous policies which not only would seek to eliminate the causes of major depressions but would also be more universally accepted as effective for this purpose.[28]

Whereas very few economists object to the introduction of compensatory measures to relieve unemployment, many have expressed doubt about the desirability of drawing up advance legislation providing for automatic stabilizers. Among the arguments brought forward are the following: 1. Such measures are impractical in countries highly dependent on foreign markets. 2. They tend to over-simplify and to give a mechanical aspect to economic policies. 3. Since every recession or depression is unique and thus requires specific

[27] United Nations, *National and International Measures for Full Employment*, p. 82.

[28] Elmer Clark Bratt, *Business Cycles and Forecasting*, Chicago, Ill., Richard D. Irwin, Inc. 1948, p. 582.

action, automatic compensatory measures may actually turn out to be harmful.[29]

The main argument in favour of automatic measures is that without them there is a danger that state action to curb unemployment may be too late to do much good. In the words of the United Nations' experts:

> If the nature and timing of counter-measures is left entirely to the discretion of the executive organs of the government, there is a serious danger that the uncertainties of the future will generally weigh the scales in favour of inaction rather than action, and the adoption of positive counter-measures will be delayed until a downward movement of production is well underway.[30]

To give our position on the question of automatic and "ad hoc" measures versus continuous measures we feel that the latter type of action alone is definitely inadequate to maintain full employment. There is no doubt that proper continuous governmental action will succeed in stabilizing the economy to a marked degree, but the economy will still be subject to many shocks requiring special intervention if serious unemployment is to be avoided. It is by reducing the effects on employment of these specific economic dislocations that compensatory measures have an important role to play. Whether these measures should be automatic or not is a moot question but few will quarrel with the principle that they should be so formulated that as little delay as possible will be involved in getting them to work. Speed of action is essential if compensatory measures are to be effective in curbing unemployment. At the same time these measures must be flexible for every unemployment situation will require different types of action. There, therefore, appears to be a conflict between the fundamental objectives of a sound compensatory action policy, a conflict between the desirable goals of speed on the one hand, and flexibility, on the other. This problem cannot be solved on theoretical grounds. In practice, however, governments will have to face the issue by preparing a portfolio so to speak of compensatory measures which can be introduced without delay. All

[29] *National and International Measures for Full Employment*, in *International Labour Review*, Vol. LXI, No. 4, April 1950, p. 395-398.

[30] United Nations, *National and International Measures for Full Employment*, p. 81.

the necessary legislation should be passed by the legislature ready to be implemented by the executive organs of government at the time they see fit.

Entirely apart from the timing viewpoint, intermittent measures may be considered to be of two main types depending upon whether they are designed to remove the origin of the economic disturbance or are aimed at minimizing the effects of disturbances that cannot be avoided altogether.

Among the measures aimed at the origin of economic disturbances are those designed to stabilize raw material prices, to regulate the rate of capital investment, to control credit and the money supply, etc.

The second group of measures includes public works of a special nature (as distinguished from a public investment policy designed to counterbalance private investment) special training facilities for the jobless, special unemployment provisions (for instance, Canada's Supplementary Unemployment Insurance Benefits program) etc.

Measures to reduce unemployment may also be visualized from the country originating the action thus giving us domestic or national measures and international measures.

### B. Domestic vs. International Measures.

It is a generally accepted principle that no country can succeed in maintaining full employment through national measures alone. This fact is a direct consequence of the interdependability of the various economies of the world. The economic dependence of a specific country on one or more other countries will tend to vary, however, both as to its extent and nature.

The domestic measures which may be taken by any country to maintain full employment actually cover the whole gamut of continuous and compensatory devices which have been discussed earlier. Domestic measures may also be directed towards protecting the economy from international dislocations, particularly a non-favourable balance of payments. Import restrictions, exchange controls and the stimulation of exports are the major methods which can be used for this purpose. The rigid controls over imports from dollar countries

by the United Kingdom and other sterling area countries since the end of the Second World War are a good example. These national measures designed to protect the domestic economy against international economic repercussions must be distinguished from similar and other action taken by international agencies.

Proposed international measures for the stabilization of full employment are directed towards two main goals, establishment of an equilibrium in world trade and stability of international investment for economic development.

Specific measures that may be undertaken by international agencies may be classified under five headings: technical assistance, migration, international commodity agreements, loans and grants and the promotion of trade.

The International Labour Organization and other specialized agencies are giving member nations several types of technical assistance.[31]

The problem of migration is particularly acute in those countries where the population is increasing at a faster rate than industrial capacity. Italy and certain countries of the Far East are in that position.

Commodity agreements are among the most important steps that may be taken to stabilize international trade. The International Trade Organization Charter lays down specific procedures for the development of intergovernmental commodity agreements. In practice, however, this field has proved to be one of the most difficult. The only major commodity agreement that has thus far been reached in line with the principles of the I. T. O. Charter has been the Fourth International Wheat Agreement drawn up in March 1949 by 42 importing and exporting countries.

International loans and grants have been widely used for many years as a means of developing national economies. It is only within recent years, however, that the stabilizing effects of these have been emphasized and that such loans and grants have been made by international agencies. For centuries these capital movements have

[31] A summary of assistance rendered by the United Nations and the specialized agencies for the promotion of economic development of under-developed countries up to the beginning of 1949 is contained in the United Nations Document E/CN. 1/Sub. 3/24 and Addendum 1. See also Documents E./1345 and E/1327/Add. 2.

been on a bilateral basis. The International Bank for Reconstruction and Development and the International Monetary Fund represent two international agencies operating in this field. Both of these agencies were established pursuant to the articles of agreement formulated in July 1944 at the Bretton Woods Conference. Examination of the purposes of these two organizations as stated in their articles of agreement may be of interest. The purposes of the International Bank for Reconstruction and Development according to its first article are as follows:

(i ) To assist in the reconstruction and development of territories of members by facilitating the investment of capital for productive purposes, including the restoration of economies destroyed or disrupted by war, the reconversion of productive facilities to peacetime needs and the encouragement of the development of productive facilities and resources in less developed countries.

(ii ) To promote private foreign investment by means of guarantees or participations in loans and other investments made by private investors; and when private capital is not available on reasonable terms, to supplement private investment by providing, on suitable conditions, finance for productive purposes out of its own capital, funds raised by its other resources.

(iii) To promote the long-range balanced growth of international trade and the maintenance of equilibrium in balances of payments by encouraging international investment for the development of the productive resources of members, thereby assisting in raising productivity, the standard of living and conditions of labour in their territories.

(iv ) To arrange the loans made or guaranteed by it in relation to international loans through other channels so that the more useful and urgent projects, large and small alike, will be dealt with first.

(v ) To conduct its operations with due regard to the effect of international investment on business conditions in the territories of members and, in the immediate post-war years, to assist in bringing about a smooth transition from a wartime to a peacetime economy.

The purposes of the International Monetary Fund are as follows:

(i ) To promote international monetary cooperation through a permanent institution which provides the machinery for consultation and collaboration on international monetary problems.

(ii ) To facilitate the expansion and balanced growth of international trade, and to contribute thereby to the promotion and maintenance of high levels of employment and real income and to the development of the productive resources of all members as primary objectives of economic policy.

(iii) To promote exchange stability, to maintain orderly exchange arrangements among members, and to avoid competitive exchange depreciation.

(iv ) To assist in the establishment of a multilateral system of payments in respect of current transactions between members and in the elimination of foreign exchange restrictions which hamper the growth of world trade.

(v) To give confidence to members by making the Fund's resources available to them under adequate safeguards, thus providing them with opportunity to correct maladjustments in their balance of payments without resorting to measures destructive of national or international prosperity.

(vi) In accordance with the above, to shorten the duration and lessen the degree of disequilibrium in the international balances of payments of members.

As indicated earlier, the promotion of trade has been found to be in practice the most difficult phase of economic stabilization. The International Trade Organization which was envisaged by its architects as the means of bringing about a general removal of trade barriers and expanding the flow of international commerce has not yet come into being. To make such an organization work requires tariff concessions and judging by the results of the Geneva, Annecy, Torquay and Havana, trade conferences, such concessions are only made after long-term and difficult trade bargaining and discussion if they are made at all.

## IV. — FULL EMPLOYMENT IN UNDER-DEVELOPED COUNTRIES.

Full employment presents special problems in economically under-developed countries. In the first place most of their industries are of the primary type such as agriculture, fishing, mining and forestry. And since these industries are generally very seasonal and subject to the vagaries of mother nature (except for mining) it renders the economy erratic. Economic development being concentrated in the primary industries also makes the country more dependent on foreign trade in order to maintain its standard of living. Its lack of investment capital from domestic sources creates the need for foreign capital further accentuating its economic dependence on other countries.

The dependence of under-developed countries on outside help therefore gives international measures for full employment greater importance in these countries than is the case in most of the developed countries. This is a problem which has attracted the attention of the United Nations. A group of experts appointed by the

United Nations has reported on measures to be taken to advance the economic development of under-developed areas.[32]

In brief the United Nations experts have recommended three types of action, national action by under-developed countries, national action by developed countries and action by the United Nations or other international agencies.[33]

## V. — CAN FULL EMPLOYMENT BE EXAGGERATED ?

It is claimed in certain quarters that in the enthusiasm for full employment, some economists overlook the fact that other economic objectives might be equally important, if not more so, than full employment.

Jacob Viner, for instance, in a statement already quoted, has claimed that the avoidance of inflation may be considered to be an economic goal on a par with the avoidance of unemployment.

The Economist, an oustanding journal representing British business interests, has added free collective bargaining as a major economic objective to be considered in implementing a full employment policy. From one of its editorials, we quote:

> Given the political pressure on Governments to adopt an extreme definition of 'full employment' and thus to put all sellers, including sellers of labour, into an impregnable bargaining position . . . the pursuit of full employment is in danger of turning into the creation of permanent inflation. Experience suggests that of the three objectives — full employment, stable prices and free collective bargaining — it is possible to have any two, but not all three, certainly not in their full version.[34]

Other critics point to the United Nations Charter which envisages other economic and social goals as well as full employment.

> Article 55: With a view to the creation of conditions of stability and well-being which are necessary for peaceful and friendly relations among nations, based on respect for the principle of equal rights and self-determination of peoples, the United Nations shall promote:
>
> (a) higher standards of living, full employment and conditions of economic and social progress and development; (b) solutions of inter-

[32] United Nations, *Measures for the Economic Development of Under-developed Countries — Report by a group of Experts appointed by the Secretary General of the United Nations*, New York, May 1951, 108 pages.

[33] *Ibid.*

[34] *Full Employment*, in *The Economist*, London, January 28, 1950, p. 93-95.

national, economic, social, health and related problems; and international cultural and educational co-operation; and (c) universal respect for an observance of human rights and fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language or religion.[35]

The other goals stated in Article 55 are a high standard of living and conditions of economic and social progress and development. It is contended that a high standard of living, full employment and industrial progress (the latter which assumes increased productivity of the nation) are complementary goals demanding concerted and well co-ordinated action. On the basis of this opinion, the full employment objective may be over-emphasized at the expense of the other major goals. It may be difficult to point out countries in which the efforts to realize full employment have interfered with the attainment of other economic objectives, but there are known cases where full employment is found side by side with comparatively low standard of living. The Soviet Union and Great Britain are cases in point.

The Soviet Union claims to have very little unemployment and we have no reason to doubt its claim but we also know that the Russian people have a relatively low standard of living. The high proportion of industrial activity devoted to armaments and low productivity probably explain the Russian situation.

Great Britain has been enjoying a state of full employment during and since the Second World War but the average British worker has little to show for it in his pay envelope. Because of the dollar shortage, which compelled the United Kingdom to export to dollar areas, goods which are needed more urgently at home, and because of low productivity (compared with the United States and Canada) and the need for reconstruction of devastated areas, the British standard of living is well below that of the United States and Canada, neither of which has attained a degree of full employment and employment stability comparable to that of the United Kingdom.

Entirely apart from the economic goals complementary to full employment, certain non-economic objectives must be kept in mind in implementing a full employment policy. We do not wish at this point to enter into the arena of the argument for and against the

[35] United Nations, *Economic and Employment Commission, Report of the 5th Session, Jan. 18-30, 1950*, Supp, No. 3, Lake Success, New York, p. 4.

planned economy, but the fact remains that a number of basic human rights might be conceivably trodden upon in the attempt to maintain full employment. If, to keep unemployment down to a minimum, the Government must interfere with the freedom of occupational choice, or the right to work or not to work if one could afford not to work, by introducing compulsory labour transfers, freezing workers to their jobs or by the use of other compulsory measures, the price of full employment becomes too high for a freedom-loving people. Such Government compulsion is evidently necessary during war and other periods of national emergency but has no place in a democracy in normal times.

It is perhaps pertinent at this point to ask ourselves why full employment is a desirable objective. Is it an end in itself or a means to an end ? How do the social and economic aspects of the problem fit into the picture ?

Professor Carl L. Iversen of the University of Copenhagen, at a meeting of the Economic and Social Council of the United Nations, has well expressed our own opinion in this matter. The following is a paraphrase of his statement:

> It should be recognized that full employment was both a means to an end and an end in itself. From a broad sociological point of view it was a good in itself to avoid both the human sufferings which unemployment inflicted upon workers and the political and social unrest to which it might give rise. From a narrower economic viewpoint, however, full employment should be a means of obtaining maximum production and income.[36]

It follows, therefore, that if full employment from an economic viewpoint is only a means to an end, we must never lose our perspective and place the means before the end.

P. Hubert CASSELMAN.

## BIBLIOGRAPHY

ANONYMOUS, *The Problem of Unemployment*, Toronto, Oxford University Press, 1943, 63 pages.

BEVERIDGE, W. H., *Full Employment in a Free Society*, London, George Allen and Unwin Limited, 1944, 427 pages.

[36] UNITED NATIONS, *Economic and Social Council, Official Records, 5th Year, 10th Session, 357th Meeting (February 7 — March 6, 1950)*, Lake Success, New York, p. 85.

BRITISH MINISTRY OF RECONSTRUCTION, *Employment Policy*, New York, MacMillan Company, 1944.

FELLNER, W. J., *Monetary Policies and Full Employment*, Berkeley, University of California Press, 1946.

HANSEN, Alvin H., *Economic Policy and Full Employment*, New York. Whittlesey House, McGraw-Hill Book Company, 340 pages.

HAYEK, F. A., *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.

INTERNATIONAL LABOUR OFFICE, *Action Against Unemployment*, Geneva, 1950, 260 pages.

*Public Investment and Full Employment*, Montreal, 1946, 348 pages.

KEYNES, John Maynard, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, New York, Harcourt Brace and Company, 1935, 403 pages.

PIERSON, John H. G., *Full Employment*, New Haven, Yale University Press, 1941, 297 pages.

TARSHIS, Lorie, *The National Income and Employment*, in *The Elements of Economics*, New York, Houghton Mifflin, p. 339-579.

UNITED NATIONS, *Maintenance of Full Employment — an analysis of full employment policies by Governments and specialized agencies*, New York, July 1949, 97 pages.

*Measures for the Economic Development of Under-developed Countries — Report by a Group of Experts appointed by the Secretary-General of United Nations*, New York, May 1951, 108 pages.

*National and International Measures for Full Employment — Report by a Group of Experts appointed by the Secretary General*, New York, December 1949, 104 pages.

VINER, Jacob, *Full Employment at Whatever Cost*, in *Quarterly Journal of Economics*, August 1950, Volume LXIV, No. 3, p. 385-407.

# *Le vénérable François-Marie-Paul Libermann*[1]

L'Église romaine connaîtra toujours, au long des siècles, des héros et des saints: c'est la marque authentique de sa mission divine.

Parmi ceux qui l'ont illustrée au XIX^e siècle brille d'une façon spéciale le vénérable François-Marie-Paul Libermann, juif converti. Ce fut, non seulement le fondateur d'une grande congrégation missionnaire[2], mais aussi un vrai mystique. M^gr Saudreau a pu écrire: « Il réunissait tout ce qui fait les maîtres . . . S'il avait poussé plus loin son enseignement, nous aurions un nom de plus à mettre sur la liste des grands maîtres de la mystique[3]. » D'après le père de Guibert, s.j., « c'est le plus grand directeur d'âmes du XIX^e siècle ».

A l'occasion du centenaire de sa mort, nous voudrions le présenter aux lecteurs de la *Revue de l'Université d'Ottawa.* Sans vou-

[1] A l'occasion du centenaire de la mort du serviteur de Dieu, le vénérable François-Marie-Paul Libermann, restaurateur de la Congrégation du Saint-Esprit, 2 février 1952. F.-M.-P. Libermann a été proclamé vénérable le 19 juin 1910, par le bienheureux pape Pie X.

[2] La Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie envoie des missionnaires aux Antilles, en Amérique du Sud et en Afrique. Bien que dans ce dernier continent, la plupart des missions s'échelonnent le long de la côte occidentale, on compte néanmoins trois vicariats apostoliques sur la côte orientale. Voici un exposé schématique de leurs œuvres de missions. Il donnera au lecteur une vue d'ensemble plus rapide.

*Diocèses* (8): Basse-Terre, à la Guadeloupe; Fort-de-France, à la Martinique; Saint-Denis, à la Réunion; Port-Louis, Ile Maurice; Iles du Cap-Vert; Luanda, Nova Lisboa et Silva Porto, au Congo portugais.

*Vicariats apostoliques* (20): Guinée française et Dakar, en Afrique occidentale française; Sierra Leone, Onitsha et Owerri, en Afrique occidentale britannique; Duala, Yaoundé et Doumé, dans le Cameroun méridional; Libreville, Loango, Brazzaville et Bangui, en Afrique équatoriale française; Katanga, au Congo belge; Bethlehem, dans l'Etat libre d'Orange; Zanzibar, Kilima-Ndjaro, en Afrique orientale britannique; Diego-Suarez et Majunga, à Madagascar; Guyane française, en Amérique du Sud.

*Préfectures apostoliques* (5): Saint-Pierre-et-Miquelon; Teffé, en Amazonie; Ziguinchor, en Afrique occidentale française; Oturkpo, dans le Nigéria; Kankan, en Guinée française.

*Prélature « Nullius »*: Haut-Jura, en Amazonie.

*Mission indépendante*: Gambie anglaise, en Afrique occidentale britannique.

*Maisons au Canada*: maison provinciale et procure des missions, à Montréal; grand scolasticat, à Montréal; noviciat des clercs et noviciat des frères, au Lac-au-Saumon, Matapédia; Collège Saint-Alexandre, petit séminaire des missions et paroisse, à Limbour, via Hull, P. Q.

[3] M^gr SAUDREAU: *La Vie d'Union à Dieu*, p. 566-567 (éd. 1900).

loir étudier de façon spéciale le mystique ou l'apôtre des Noirs, nous donnerons un aperçu général de sa vie et de son œuvre.

## *La famille du vénérable.*

Né à Saverne en Alsace (France) le 12 avril 1802, d'une famille juive, Jacob Libermann manifesta dès ses jeunes ans une grande docilité envers ses parents. L'enfant eut l'âme très crédule. Il mit sa confiance en son père, rabbin de la Synagogue, comme en un être infaillible. Il se soumit entièrement à lui, plus que ses autres frères et acquit de bonne heure la haine de la religion catholique, la haine des prêtres.

« Un jour, raconte le cardinal Pitra, le curé de Saverne revenant du cimetière, en habit de chœur, se trouve en présence du petit Jacob. Ces ornements, la croix debout devant lui, tout ce cortège l'épouvante. Trouvant une boutique ouverte, il s'y jette éperdu, se blottit derrière un comptoir, et là, tremblant comme une feuille, au milieu des rires de tous les témoins de cette scène, il attend que tout soit passé.

« Un autre jour, le même pasteur revenait de visiter un malade et de lui administrer le saint Viatique: au détour d'un chemin bordé de murs, il rencontre le rabbin, accompagné du jeune Jacob. Celui-ci, effrayé du costume ecclésiastique, et ne sachant que devenir, se mit à grimper sur l'un des murs pour s'enfuir à travers les champs. »

A 13 ans, Jacob fait son entrée solennelle et légale dans la Synagogue. Il accepte pleinement toutes les prescriptions et les devoirs de son nouvel état. On le vit bien un jour « dans un repas, où son frère aîné avait rassemblé une élite de jeunes catholiques. Il prit place au milieu d'eux, et, selon la lettre du cérémonial juif, seul, de toute l'assistance, il resta obstinément couvert, malgré les railleries piquantes des convives. »

Une telle attitude était l'indice d'une grande force d'âme.

Le rabbin de Saverne pouvait compter sur son fils. Jacob se montra bientôt nettement supérieur à ses frères par son application et sa science. Pour lui ménager une belle carrière, son père l'envoya poursuivre ses études à Metz. Jacob avait environ 22 ans (1824).

A Metz, Jacob, laissé à lui-même, tombe dans une sorte d'indifférence religieuse. Il voit qu'il y a autre chose dans le monde que la Thorah et le Talmud et se lance avec ardeur dans l'étude du français, du latin et du grec.

## *Le converti (décembre 1826).*

> « Dieu m'a tout donné: Il m'a attiré sans me demander la permission, avec une violence que je n'ai aperçue encore en personne jusqu'à présent »
>
> (vénérable LIBERMANN).

Jacob ne croit plus à rien. La Bible même, la Bible qu'il a étudiée avec tant de soins, ne lui apparaît plus bientôt que comme un fatras d'événements imaginés ou non prouvés. Il ne voit plus.

Alors, il part pour Paris, le cœur broyé, chercher une situation et peut-être la lumière. Il voit monsieur Drach, l'instrument providentiel de sa conversion, qui lui trouve une place au Collège Stanislas.

« Là, a raconté le vénérable lui-même, on me donna l'*Histoire de la Doctrine chrétienne* par Lhomond, ainsi que son *Histoire de la Religion*, et on me laissa seul.

« Ce moment fut extrêmement pénible pour moi. A la vue de cette solitude profonde, de cette chambre où une simple lucarne me donnait le jour, la pensée d'être loin de ma famille, de mes connaissances, de mon pays, tout cela me plongea dans une tristesse profonde, mon cœur se sentit oppressé par la plus pénible mélancolie.

« C'est alors que, me souvenant du Dieu de mes pères, je me jetai à genoux, et Le conjurai de m'éclairer sur la véritable religion. Je Le priai, si la croyance des chrétiens était vraie, de me la faire connaître: si elle était fausse, de m'en éloigner aussitôt.

« Le Seigneur, qui est près de ceux qui L'invoquent du fond de leur cœur, exauça ma prière. Tout aussitôt je fus éclairé; je vis la vérité, la foi pénétra mon esprit et mon cœur. M'étant mis à lire Lhomond, j'adhérais facilement et fermement à tout ce qui est raconté de la vie et de la mort de Jésus-Christ. Le mystère de l'Eucharistie lui-même, quoique assez imprudemment offert à mes méditations, ne me rebuta nullement. Je croyais tout sans peine. Dès ce moment, je ne désirais rien tant que de me voir plongé dans

la piscine sacrée. Ce bonheur ne se fit pas longtemps attendre. On me présenta incontinent à ce sacrement admirable, et je le reçus la veille de Noël. Ce jour aussi, je fus admis à la Table Sainte. »

C'était le 24 décembre 1826. Il ne s'appelle plus Jacob, mais François-Marie-Paul. Dans la sincérité de son cœur, il avait demandé la lumière. Dieu l'avait éclairé. Il sentit si fort le changement opéré en lui par le Tout-Puissant qu'il pourra écrire plus tard: « Si je devenais incrédule, mon esprit ne pourrait jamais nier l'existence et l'action de la grâce sur mon âme. »

## *Le séminariste.*

*Saint-Sulpice (1827-1831).* — Le nouveau converti, pour remercier Dieu de toutes ses faveurs, décide de se faire prêtre. Il reste au Collège Stanislas pendant les premiers mois de 1827, et en octobre, rentre à Saint-Sulpice pour continuer ses études ecclésiastiques.

Cette âme, correspondant le plus fidèlement possible à la grâce, va monter vers les sommets. L'humble séminariste, sous l'action de Dieu, comprend sans tarder sa place vis-à-vis du Tout-Puissant. Dès le début, il lance sa devise: Dieu seul ! Étudiant monsieur Olier à Saint-Sulpice, il pénètre sa doctrine, se l'assimile. Dieu seul, oui, Dieu seul occupe sa pensée et son cœur. Le « Vivere summo Deo » de monsieur Olier, il en donnera sur son lit de mort la traduction exacte: « Dieu, c'est tout ! L'homme, c'est rien ! » La pensée de l'Être suprême, fin de toute notre vie, semble avoir frappé ce nouveau converti, ancien juif.

Alors, dirigeant toute son activité vers Dieu et le service de Dieu, il fera son possible pour faire aimer Celui qu'il aime et à qui il s'est consacré.

Il anime l'Œuvre des Zélateurs. Ses entretiens de spiritualité deviennent déjà célèbres. On chuchote: « Avez-vous entendu parler du bon Dieu ce petit Juif ? »

Dieu le récompense. Il ressent dans son cœur un ardent amour pour l'eucharistie. On le voit, le visage immobile et le regard fixé vers l'hostie, verser d'ardentes larmes.

Cette âme est trop belle pour ne pas appartenir complètement à Dieu. Dieu veut cette âme. Il fera de François-Marie-Paul un

grand saint en l'humiliant profondément et en le détachant totalement de tout ce qui n'est pas Lui.

C'est d'abord la rupture complète avec son père. Quelle souffrance pour François-Marie-Paul, pour son âme si sensible, de se séparer de son père tant aimé ! Une des plus grandes de sa vie. Recevant de Saverne au milieu d'une récréation une lettre pleine de menaces et de regrets, « on le vit oppressé d'angoisse, et ne pouvant dans ses sanglots, retenir ce mot des martyrs: « Mais, je suis chrétien ! . . . Je suis chrétien ! »

Cette épreuve ne suffisait pas. Une terrible maladie, l'épilepsie, va fondre sur lui et le tenir captif et humilié pendant dix ans. Mais le vénérable, étonnant médecins, infirmiers et confrères, ne s'en attriste pas. On le voit calme et souriant après des crises qui laissent d'ordinaire le patient tout démoralisé. Une fois entre autres, le docteur eut à peine mis les pieds hors de l'infirmerie qu'il s'écria: « Qu'est-ce donc que M. Libermann ? Je l'ai trouvé tranquille et presque heureux. C'est un ange ou un saint. »

Comment expliquer pareille paix si ce n'est par cet abandon et cette confiance en Dieu, notre Père, que le Christ a tant recommandés et qu'il aura toujours, lui, le pauvre malade, à un degré héroïque ?

Une telle infirmité l'arrête aux Ordres. François-Marie-Paul accepte courageusement la volonté de Dieu. Écoutez cette lettre, véritable morceau d'anthologie chrétienne: « Je ne suis pas avancé au sous-diaconat, parce que mon mal ne m'a pas encore quitté tout à fait, et probablement j'en aurai encore pour bien longtemps. Par conséquent, je ne pourrai pas avancer d'ici plusieurs années, et peut-être jamais . . . Mais tous les maux que Dieu semble nous envoyer sont des biens réels. *Malheur au chrétien à qui tout va selon sa volonté ! . . . Ma chère maladie* est pour moi un grand trésor . . . Mon corps, mon âme, mon être et toute mon existence sont à Dieu, et si je savais qu'il y eut encore une petite veine en moi qui ne fût pas à Lui, je l'arracherais et la foulerais aux pieds, dans la boue et dans la poussière. »

Mais l'humiliation va plus loin: comme il est devenu inutile, on lui demande un jour de quitter Saint-Sulpice et de s'en aller, Dieu

sait où. François-Marie-Paul accepte avec son calme ordinaire cette communication, et dit simplement: « Je ne puis rentrer dans le siècle. Je vais aller dans la rue. Dieu, je l'espère, voudra bien pourvoir à mon sort. »

Touchés de cette réponse si humble, les Sulpiciens rétractent immédiatement l'ordre donné et consentent à le garder sous leur protection: il ira dans leur maison d'Issy.

*Issy (1831-1837).* — Reçu à Issy par commisération, François-Marie-Paul, lui, le futur fondateur d'une des plus grandes congrégations missionnaires, dut faire fonction de commissionnaire.

Voilà comment Dieu prépare les apôtres. La vie des saints n'est qu'un mélange de grandes humiliations et de grandes joies. François-Marie-Paul aime à se nommer « un gueux, un misérable homme, un insensé, une chair pourrie, un objet d'horreur et de dégoût, le plus misérable des pécheurs ». Il veut l'humilité sans même l'estime et la complaisance humaine dans les croix. « Dès que nous sortons, écrira-t-il plus tard, de cette pauvreté et de notre profonde misère et excessive abjection, nous perdons tout, jusqu'aux grâces les plus précieuses. Je crois que c'est là le dernier retranchement d'où il faut chasser l'ennemi. »

L'humilité à nos propres yeux est rendue plus facile, quand de fait, on ne peut rien. François-Marie-Paul a fort bien décrit l'état d'âme de ceux qui semblent nuls dans une communauté, qui ne peuvent rendre service et qui ne savent que souffrir. Dans la lettre suivante, écrite à un malade, il s'est peint lui-même sans doute, tel qu'il était à Issy.

« Un homme crucifié et réduit à l'extrémité où vous êtes, je l'avoue, est misérable, pauvre, nul, incapable de quoi que ce soit, à charge à soi-même, par tous les soins qu'il sera obligé de donner à sa chair . . . Et non seulement cela, il est à charge à la compagnie où il se trouve; il y mange le pain des autres, sans être capable de faire la moindre des choses pour le mériter . . . Nul en lui-même, nul pour tout le monde, nul devant Dieu, nul devant les hommes; méprisé, méconnu, oublié, négligé et regardé avec indifférence comme un homme inutile; on en a pitié par charité . . . »

N'est-ce pas là François-Marie-Paul à Issy ?

De gré ou de force, son âme ne peut plus chercher de bonheur qu'en Dieu. Brûlant d'amour — quoique avec de grandes peines intérieures, — il fait aimer son Dieu. Il fonde l'œuvre fameuse des Bandes, association de séminaristes fervents; il prie et même se flagelle pour ses confrères, pour qu'ils soient de saints prêtres.

Évidemment, il ne peut plaire à tous, mais sa bonté vraie gagne les cœurs, et au séminariste qui lui dit un jour dans un moment de colère: « Si vous saviez comme je vous hais ! » — il répond doucement, avec son sourire: « Et vous, si vous saviez comme je vous aime ! »

C'est à la fin de son séjour à Issy qu'il lie de précieuses amitiés, premiers jalons de l'œuvre des Noirs, son œuvre, que la Providence prépare mystérieusement. Nommons MM. Eugène Tisserant et Frédéric Levasseur.

En 1837, les PP. Eudistes ayant demandé aux Sulpiciens de leur trouver un maître des novices, ceux-ci ne pensèrent mieux faire que de leur envoyer M. Libermann, bien qu'il n'eût pas encore reçu les ordres majeurs. François-Marie-Paul est à son nouveau poste, à Rennes, vers la fin de 1837.

*Rennes: Le maître des novices des Eudistes (1837-1839).* — L'humble acolyte devient le directeur d'âmes de novices, et de novices séminaristes ou prêtres. Sa grande sainteté attire les âmes; il a le talent de diagnostiquer immédiatement le mal et d'en donner le remède précis: Dieu lui-même l'éclaire.

François-Marie-Paul a cru au contraire avoir échoué dans cette période de sa vie. « Qu'ai-je été dans la réalité, écrira-t-il à son départ de Rennes, sinon un membre nul, et même très nuisible dans cette pauvre Congrégation ? Calculez le bien que j'y ai fait, et voyez si cela vaut la peine qu'on s'afflige de ne m'y plus voir ? » Mais de l'avis de tous, c'est son humilité qui lui dicte de telles lettres.

Il dut sans doute faire beaucoup de bien car le démon l'attaqua de différentes façons. Comment ? nous ne le savons, le vénérable ne nous l'a pas dit, mais la lettre suivante nous montre clairement la réalité de ces attaques:

« Priez pour moi; le démon me crible en ce moment, pour me faire cesser une chose qui l'enrage, et qui cependant me paraît contre

moi . . . Cela est une énigme pour vous; mais je ne puis vous en dire davantage. Qu'il vous suffise de savoir que je suis dans un très grand danger. J'en suis quelquefois dans une si grande peine que vous ne pouvez vous en faire une idée . . . Le démon crève de rage et me fait endurer des supplices inouïs. Mais notre bon Seigneur me donne une force très grande, et je ne bronche pas, malgré la rage des démons . . . Gardez le plus grand secret sur tout ce que je vous dis là; priez et voilà tout. »

A ces agitations d'en-bas s'ajoutèrent aussi des tentations de désespoir. On lit dans une lettre du 1er décembre 1837: « Il y avait des moments où je croyais que Notre-Seigneur allait m'abandonner et me rejeter. Continuez de prier qu'il n'en soit rien: car je ne suis pas hors de cette inquiétude. Je m'abandonne entre ses mains . . . A la vie, à la mort, au temps et à l'éternité, tout pour Lui et en Lui ! Que Lui seul et sa Sainte Volonté vivent et règnent en tout et partout ! Je vous avoue cependant qu'avec tout cela, l'idée d'être rejeté du sein de notre bon Maître me fait frémir. Il n'en sera rien, mon cher, n'est-ce pas ? »

Pour anéantir tout à fait l'amour-propre en son âme, Dieu permit une dernière crise d'épilepsie, mais celle-là très forte et très humiliante. Un soir, raconte un témoin, comme il commençait de parler à une conférence publique, « il tomba tout à coup. Sa bouche devint écumante, et, pendant qu'il demeurait étendu sur le pavé sous nos yeux attristés, nous vîmes, durant plus d'un quart d'heure, tous les tristes effets de cette maladie. »

Mais l'homme de Dieu n'en continue pas moins son apostolat.

## *Le fondateur.*

« Mon cœur est aux Africains. »

*Départ pour Rome (fin 1839).* — Les liens qu'il avait noués à Issy avec quelques fervents séminaristes, le vénérable ne les avait pas rompus à Rennes. Souvent des lettres s'échangeaient entre François-Marie-Paul et M. Tisserant ou Frédéric Levasseur, des lettres qui parlaient du triste état des Noirs de Saint-Domingue ou de la Réunion, des lettres qui répondaient par des conseils de prudence . . .

Enfin, un jour vint où monsieur Libermann crut que Dieu l'appelait, lui aussi, à cette œuvre des âmes abandonnées.

Et il part. Il part pour Rome. Il ne voit la volonté divine qu'au jour le jour. Son âme ressent de grandes souffrances; il est plongé dans l'obscurité; il souffre tant qu'il avouera être devenu insensible, mais seulement à la joie. « La grande peine que j'éprouvais en quittant Rennes, écrit-il, vous ne sauriez vous en faire une idée, jamais je n'en ai éprouvé une pareille. » C'est le premier pas pour le salut de milliers d'âmes. Il doit s'accomplir dans la souffrance. C'est un peu l'état d'âme de Thérèse de l'Enfant-Jésus franchissant le seuil du Carmel.

Il part, incompris de presque tous, des prêtres même. On rit aux éclats, dès qu'il parle de son projet. Sa pauvreté inspire la pitié. Il voyage comme il peut, soutenu par l'argent de M. l'abbé de la Brunière qui le devancera à Rome. Car M. de la Brunière est de même sentiment que lui. C'est un grand nom, une grande fortune qui est là, amenée sans doute par la Providence; c'est surtout une grande âme. Et il faut une âme cornélienne pour quitter son pays et sauver ses frères. A celui qui lui écrit: « Quel massacre vous allez faire si vous arrachez M. de la Brunière à la France, pour l'emmener travailler avec vous aux Nègres ! » le vénérable, blessé au vif, répond: « Il faut donc que tous ceux qui sont fervents, généreux, de grand caractère, restent en France ? Et ces pauvres âmes abandonnées, pour lesquelles Dieu inspire des sentiments si généreux, il faut les laisser courir en enfer par millions ? Il ne faut envoyer pour les sauver que du rebut, que des âmes communes ? »

*Rome (janvier 1840-1841).* — François-Marie-Paul arrive à Rome en janvier 1840. En février, M. Drach, dont nous avons parlé plus haut, le présente, ainsi que M. de la Brunière, à Grégoire XVI. Le pape les bénit et pose un instant sa main sur la tête de l'abbé Libermann. Les deux jeunes gens sortis, raconte le journal intime de M. Drach, le pape me demanda d'une voix émue: « Quel est celui dont je viens de toucher la tête ? — Je fis à Sa Sainteté l'histoire du converti . . . Le pape dit alors ces propres paroles: Sara un santo ! Ce sera un saint ! »

Les jours qui suivirent ne ressemblèrent pas à ce paternel accueil. M. de la Brunière se découragea bientôt. Que faire dans la Ville éternelle, sans soutien, ignorant tout de la diplomatie romaine ? M. de la Brunière, après quelques jours, abandonne la partie et s'en va aux Missions-Étrangères.

François-Marie-Paul reste seul. Son courage ne le quitte pas, car il compte sur Dieu, et non sur lui. « Je conçois, écrit-il, qu'un homme qui se croit quelque chose, et qui compte sur ses forces, puisse s'arrêter devant un obstacle; mais quand on ne compte que sur notre adorable Maître, quelle difficulté peut-on craindre ? »

Quelle difficulté peut-on craindre ? . . . Dieu sait s'il en eut ! Il est seul, sans protecteur, sans conseil. Deux ecclésiastiques qu'il consulte lui montrent l'absurdité de son dessein; un autre le décrie dans l'esprit de son confesseur; un troisième se moque de lui. Un religieux lui reproche sa « prétention chimérique ». Un prêtre, réputé pour sa sainteté, le reçoit froidement, l'écoute avec distraction, détourne la tête dès qu'il a fini, et pour toute réponse, se lève et le quitte brusquement.

Devant ces échecs, le vénérable se tourne encore davantage vers Dieu. Il n'emploiera des moyens humains que juste ce qu'il faut. Il sait que les œuvres de Dieu s'opèrent lentement, que parfois « on arrive au pied du mur, selon sa belle expression, qu'on doit attendre qu'il tombe et passer alors par-dessus ».

Un premier mémoire à M^gr^ Cadolini, secrétaire de la Propagande, reçoit une réponse peu favorable; on lui dit qu'avant tout il doit être prêtre.

François-Marie-Paul regagne son logement, si on peut appeler logement ce grenier misérable, où l'on se tenait debout avec peine et où la lumière arrivait par une étroite lucarne. Là, il attend l'heure de Dieu. Il prie; il se mortifie; il jeûne. Entre temps, il visite la Ville éternelle, ses églises, riches en souvenirs, le Colisée, les Catacombes. Puis, il rentre dans son étroit réduit, glacière en hiver, étuve en été, pour composer avec la sûreté d'un voyant, les *Règles* de sa future congrégation, et son commentaire si personnel de l'Évangile selon saint Jean.

Cependant, sans qu'il le sût, Dieu travaillait pour lui. La Sacrée Congrégation de la Propagande fit prendre en France des renseignements sur cet étranger, son passé, son caractère, ses aptitudes. Les résultats de cette enquête furent si satisfaisants que le cardinal Fransoni lui-même, préfet de la Propagande, écrivit à François-Marie-Paul pour le féliciter et l'encourager. On eut de la peine, raconte son biographe, à trouver le saint homme; il n'avait même pas laissé d'adresse.

François-Marie-Paul remercia Dieu. Il le fit avec une reconnaissance d'autant plus grande qu'en France tout semblait s'arranger; ses futurs compagnons d'apostolat rencontraient de grandes sympathies.

Malgré ces succès, l'idée lui vint de laisser l'œuvre des Noirs à d'autres et de s'enfermer dans le silence et la solitude d'un cloître. Comment cette tentation n'aurait-elle pas pénétré son cœur ? Comment cette âme, qui avait soif de Dieu, n'aurait-elle pas éprouvé le désir de la retraite, seul à seul avec Dieu ? « Il n'y a pas une fibre dans mon corps, et pas un mouvement dans mon âme, qui ne me pousse à la solitude », a-t-il écrit.

François-Marie-Paul alla demander à la Vierge de Lorette des éclaircissements sur ses doutes. Marie lui donna la paix de l'âme. Il reçut comme une douce assurance l'entière disparition de son ancienne et terrible maladie; il sentit que toutes les difficultés s'aplaniraient et qu'il serait bientôt prêtre.

*Strasbourg — Amiens.* — De fait, le vénérable rentre à Rome et se dispose aussitôt à retourner en France, pour s'y faire ordonner, et ensuite se consacrer entièrement à l'œuvre des Noirs. Il entre au séminaire de Strasbourg, se remet en toute simplicité à la règle des étudiants ecclésiastiques et se prépare, dans l'union à Dieu, à l'onction sacerdotale. Il y reçoit le sous-diaconat et le diaconat.

Sur ces entrefaites, grâce à l'intervention d'un de ses amis, M^gr^ Mioland, évêque d'Amiens, met à la disposition du vénérable une ancienne maison de campagne, où il pourra trouver un premier berceau pour la société qu'il veut fonder. Il quitte Strasbourg, se rend à Amiens.

M^gr^ Mioland veut bien l'ordonner dans la chapelle privée. Le 18 septembre 1841, François-Marie-Paul devenait prêtre.

Prêtre, il était prêtre ! Il écrit aussitôt à sa famille: « Priez Dieu que ce soit pour sa très grande gloire, pour le salut et la sanctification des âmes, et pour l'édification de l'Église, que je sois parvenu au sacerdoce. »

Une fois prêtre, le vénérable accepte toutes les responsabilités de son nouvel état. Tous les matins, il s'offre avec Jésus pour que le règne de Dieu arrive. Et quand on lui demande quelle est la meilleure façon de dire la messe, ou seulement de communier, il répond toujours: « Soyez victimes avec Jésus. »

Tout aussitôt (septembre 1841), il se retire à la Neuville avec ses collaborateurs, les Levasseur, les Collin et les autres. La Congrégation du Saint-Cœur de Marie était fondée et commençait à vivre.

Alors, commence vers les différentes parties du monde le grand exode des Missionnaires du Saint-Cœur de Marie. Le vénérable, refaisant le geste du Christ: « Allez ! enseignez toutes les nations ! » envoie le père Laval — celui que l'Église mettra un jour sur les autels — à l'Île Maurice (1841); à Saint-Domingue, le P. Tisserand (1842); à Bourbon, le P. Levasseur (1842).

En 1843, Notre-Dame des Victoires — dans des circonstances qu'il serait trop long de rapporter — lui confie le grand continent noir. Le 13 septembre 1843, sept missionnaires partent pour l'Afrique. Hélas ! En un an, ils meurent tous, sauf le P. Bessieux. La nouvelle en est à peine parvenue au vénéré Père qu'il en pousse des cris de douleur:

« Ô malheureuse Guinée ! Il me semble que je l'ai tout entière dans mon cœur ! Les malheurs de ces pauvres âmes m'oppressent et m'accablent. Faut-il les abandonner ? Jamais ! . . . Abandonnerons-nous ces millions d'âmes jusqu'à la fin du monde ? Impossible ! J'en mourrais de douleur ! »

« Ce sont des victimes, écrit-il à Rome, que Notre-Seigneur a envoyées en Guinée pour le salut de ces vastes contrées. Il les a immolées à sa gloire. Que son saint Nom soit béni, et sa justice satisfaite ! Que le règne de la miséricorde maintenant commence ! »

En 1847, Mgr Truffet est nommé vicaire apostolique des Deux-Guinées et de la Sénégambie. Hélas ! Lui aussi meurt au bout de six mois de labeur. Le vénérable Libermann console ses enfants de

l'Afrique. Il écrit même à Soliman, roi de Dakar: « Mon âme a été brisée de douleur, non pas seulement parce que le bon évêque était pour moi un ami de cœur, mais surtout parce que vous n'avez plus celui qui vous aimait si tendrement, celui qui aimait tous les hommes noirs. Je voudrais que vous puissiez voir cette douleur dans mon cœur, parce que mon cœur est à vous. Mon cœur est aux Africains. »

En 1848, c'est l'union à la Congrégation du Saint-Esprit. Le vénérable est à la tête de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie. Le pauvre Juif autrefois délaissé, devient l'instrument de la Providence pour le salut de milliers d'âmes. Rome et le gouvernement français le consultent, et grâce à lui, naissent les évêchés coloniaux.

De son poste élevé, François-Marie-Paul — dans la paix de son amour pour Dieu — dirige tout et conduit tout. C'est l'œuvre de son Maître; il peut dépenser ses forces. Pendant les quatre années qui précèdent sa mort, il essaie d'assouvir ce grand désir qu'il avait manifesté, un jour, aux premiers novices du Saint-Cœur de Marie: « Ô mon Dieu, que ne puis-je soulager toutes les misères ! »

Il me semble que par cette phrase a passé tout son cœur de feu, qu'elle peint toute sa vie: « Dieu et les âmes ! »

Puis, quand le principal est fait, quand l'avenir de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie est assuré, quand une haute ferveur en anime les membres, Dieu appelle à Lui son humble ministre. Sa tâche est achevée. « *Consummatus in brevi, explevit tempora multa.* »

## *La mort (2 février 1852).*

La mort du père Libermann fut, en effet, bien prématurée. Il avait à peine cinquante ans. Sincère avec lui-même jusqu'au bout, il offrit pour les âmes toutes ses souffrances. Dieu sait ce qu'il endura ! Avec simplicité, il manifesta, à plusieurs reprises ses atroces douleurs :

« C'est insoutenable humainement ! . . .

« Ô mon Dieu . . . Oh ! que je souffre ! . . . Quel martyre ! . . je souffre beaucoup ! »

Le dernier mot de Jésus avant l'agonie avait été: « Aimez-vous les uns les autres. » Le dernier mot du vénérable Libermann à ses enfants fut: « La charité ! La charité ! La charité surtout ! »

Le 2 février 1852, pendant que la communauté réunie à la chapelle de la Maison Mère chantait le *Magnificat* des Vêpres, au moment précis où on entendait « Et exaltavit humiles », une des plus belles âmes qui aient paru sur terre rentrait dans l'éternité de joie.

Paul GAY, c.s.sp.,
supérieur du Collège Saint-Alexandre.

La voix du Pape.

# *Paix véritable et sens chrétien*

---

Monté sur le Siège de Pierre le 2 mars 1939, Sa Sainteté le pape Pie XII n'a manqué aucune occasion de s'adresser au monde pour lui donner les directives lumineuses dont il a tant besoin. Dans son treizième radio-message à l'occasion de Noël, la voix du père commun de l'humanité et du chef visible des catholiques donnait un message de paix à notre monde troublé et il illuminait à nouveau les intelligences que la mauvaise volonté, les préjugés ou les passions ne rendent pas totalement aveugles.

On retrouve dans ce radio-message du pape, la même sûreté doctrinale et la même audace apostolique qui sont les marques caractéristiques de son enseignement, sans en omettre la haute portée spirituelle.

Après avoir rappelé d'une façon lumineuse l'indéfectible jeunesse de l'Église [1] dont il est le chef, le pape affirme savoir

> . . . avec quelle satisfaction intime et avec quelle docilité inconditionnée Nos fils dévoués écoutent toujours la voix du Père commun, mais Nous n'ignorons pas non plus avec quelle anxiété ils attendent de nouveau une parole de Lui sur la grande question de la paix, qui émeut et agite les cœurs, une parole précise et concrète spécialement sur la contribution de l'Église à la cause de la paix elle-même; à savoir en quoi cette contribution ne peut pas consister; en quoi elle peut consister; en quoi elle consiste réellement.

On peut facilement se rendre compte de la sollicitude du pape pour ce problème de la paix si l'on veut bien parcourir les actes de son magistère depuis son ascension au souverain pontificat. Il n'a rien ménagé pour amener le monde à la paix durant le dernier conflit mondial et il n'a cessé depuis la fin des hostilités de faire appel en faveur de la paix et de dispenser les enseignements les plus lumineux [2].

[1] « Devant l'écroulement de tant d'institutions terrestres, la faillite de tant de programmes caducs, l'Esprit de Dieu soutient son Epouse, l'Eglise, la comble d'une plénitude de vie, dans la vigueur d'une jeunesse qui se renouvelle incessamment, dont les manifestations toujours plus lumineuses révèlent le caractère surnaturel: ineffable réconfort pour tout croyant, indéchiffrable énigme pour les ennemis de la foi. »

[2] Voir son propre témoignage, dans *Impensiore Caritate,* dans *La Documentation catholique,* 2 déc. 1951, col. 1495.

Le pape explique d'abord en quoi consiste la *neutralité* de l'Église. Il note que l'Église ne peut tout d'abord pas être considérée « comme une quelconque puissance terrestre, comme une sorte d'empire mondial », et qu'elle ne peut renoncer à la *neutralité politique,* pour la « simple raison qu'elle ne peut se mettre au service d'intérêts purement politiques ». Ceux qui considère l'Église comme une sorte d'empire ou de puissance terrestre sont facilement « amenés à exiger d'elle comme des autres, la renonciation à la neutralité, l'option définitive en faveur de l'un ou de l'autre parti ». Il s'est trouvé des catholiques, des hommes politiques et même des hommes d'Église qui voudraient faire de l'Église leur alliée ou l'instrument de leurs combinaisons politiques. Ils oublient alors qu'ils attentent à l'essence même de l'Église et qu'ils l'abaisseraient *ipso facto* « au plan même sur lequel se débattent les conflits d'intérêts temporels ». Le souverain pontife revendique ici le droit de l'Église à la « liberté » et avec raison. Ces machinations ne feraient que rendre stérile l'action salutaire de l'Église, même dans le problème de la paix, car « une telle prise de parti [ de sa part ], même dans les choses politiques, ne peut jamais être purement politique, mais doit toujours se présenter *sub specie æternitatis,* dans la lumière de la loi divine, de son ordre, de ses valeurs, de ses normes ».

On l'oublie trop, la mission de l'Église est « spirituelle », et c'est en raison de sa haute mission surnaturelle qu'elle atteint les actions temporelles et politiques des hommes. En ce faisant, elle conserve sa neutralité, car neutralité pour l'Église ne signifie nullement mutisme ni approbation de l'erreur et du mal. Comme l'affirme Pie XII:

> Si elle juge, ce n'est pas de sa part sortir d'une neutralité jusque là observée, car Dieu n'est jamais neutre envers les choses humaines, en face du cours de l'histoire; et à cause de cela son Église non plus ne peut pas être telle. Si elle parle, c'est en vertu de sa mission divine voulue de Dieu. Si elle parle et porte un jugement sur les problèmes du jour, c'est avec la conscience claire d'anticiper, par la vertu du Saint-Esprit, la sentence qu'à la fin des temps son Seigneur et Chef, Juge de l'univers, confirmera et sanctionnera.

Le pape ne peut parler avec plus d'assurance sur la mission de l'Église. En un mot, l'Église n'a pas affaire à des êtres désincarnés, mais à des hommes bien concrets, vivant dans un milieu social; tout

ce qui regarde l'homme comporte son côté moral et en ce sens appartient à la divine mission de l'Épouse du Christ.

Pie XII montre ensuite le mal fondé de la position de ceux qui veulent la « neutralité » de l'Église dans l'intérêt de la paix.

> Elle ne peut descendre de la haute sphère surnaturelle qui ne connaît pas de neutralité politique . . . , [ ce qui n'exclut pas qu'elle compatisse aux angoisses et aux souffrances des hommes et elle ] ne peut oublier, ne fût-ce qu'un moment, que sa qualité de représentante de Dieu sur la terre ne lui permet pas de demeurer indifférente, même un seul instant, entre le « bien » et le « mal » dans les choses humaines. Si on le lui demandait, elle devrait s'y refuser, et les fidèles de l'un ou de l'autre parti devraient, en vertu de leur foi et de leur espérance surnaturelles, comprendre et respecter une telle attitude de sa part.

Ces principes fondamentaux posés, le Saint-Père montre ensuite en quoi consiste la contribution que l'Églsie peut et doit fournir à la cause de la paix et il indique en vertu de quel titre elle le fait. Elle doit agir en faveur de la paix en vertu de sa mission même, qui est celle du Christ, le *Princeps Pacis,* le « Prince et Fondateur de la paix », dont la haute mission est d'établir la paix entre chacun des hommes et Dieu, entre les hommes eux-mêmes et entre les peuples. Cette mission de paix, l'Église en a toujours eu une conscience vive et efficacement opérante dans la personne de ses Chefs visibles. Il suffit de repasser les actes de la papauté en ces derniers temps pour voir la vérité de ce qu'affirme ici le pape, et l'action de Pie XII, glorieusement régnant, peut être considérée comme le modèle et le sommet de toute cette sollicitude des papes en faveur de la paix. Successeur du Prince de la paix, Pie XII passera dans l'histoire comme le Pape de la paix.

Aujourd'hui pourtant, continue le pape

> . . . ce monde ne parle que de paix, mais il n'y a pas de paix; il revendique pour soi tous les titres juridiques possibles et impossibles pour établir la paix, mais il ne connaît ou ne reconnaît pas la mission pacificatrice qui émane directement de Dieu, la mission de paix de l'autorité religieuse de l'Église.

Esprits myopes, ils ne s'élèvent pas au-dessus des conceptions purement juridiques et ne voient que les possibilités de l'heure présente. Matérialistes, peut-être sans le vouloir, ils ne parlent qu'en termes mathématiques, de potentiel militaire et économique. Comment pourraient-ils alors comprendre le poids et l'importance de l'autorité reli-

gieuse pour la solution du problème de la paix ? Esprits superficiels, incapables de voir dans toute sa vérité et dans toute son ampleur la valeur créatrice du Christianisme, ils ne peuvent que demeurer sceptiques et méprisants à l'égard de la puissance pacificatrice de l'Église.

Pie XII met ici le doigt sur la plaie vive de notre société. Les chefs manquent d'idéal chrétien, d'élan surnaturel qui les élèverait à des conceptions plus hautes. Certains chefs religieux ou politiques, poussés par leurs préjugés et leur antipathie pour tout ce qui est catholique, vont jusqu'à lutter contre l'action de l'Église et l'accuser de tramer une nouvelle guerre [3].

L'Église, société religieuse, a quand même avec les États et la Société des États des rapports non seulement extérieurs, mais aussi intérieurs et vitaux. C'est ce que le pape explique ensuite. Fondée par le Christ

> . . . comme une société visible, et comme telle, elle se rencontre avec les États sur le même territoire, elle embrasse dans sa sollicitude les mêmes hommes, et en de multiples formes et sous divers aspects elle use des mêmes biens et des mêmes institutions.
>
> A ces rapports extérieurs et comme naturels dus à la vie des hommes en commun, s'en ajoutent d'autres, intérieurs et vitaux, qui ont leur principe et leur origine dans la personne de Jésus-Christ, en tant que Chef de l'Église.
>
> . . . . . .
>
> Avec l'État et la Société des États considérés comme une organisation pour la paix, Jésus-Christ, Prince de la paix, — et avec Lui l'Église, dans laquelle il continue de vivre, — est entré dans un nouveau rapport intime d'élévation et de confirmation vitales. Tel est le fondement de la contribution singulière que l'Église donne à la paix et par sa nature, autrement dit quand son existence et son action entre les hommes ont la place qui leur revient.
>
> Tout ceci s'affectue par l'influence continue, illuminante et fortifiante de la grâce du Christ sur l'intelligence et sur la volonté des citoyens et de leurs Chefs, afin que ceux-ci reconnaissent et poursuivent les buts assignés par le Créateur dans tous les domaines de la vie des hommes en commun, qu'ils s'appliquent à diriger vers ces fins la collaboration des individus et des peuples et exercent la justice et la charité sociales à l'intérieur des États et entre eux.

Si l'humanité se conforme à la volonté divine et applique ce sûr moyen de salut qu'est le parfait ordre chrétien dans le monde, le

[3] *Ibidem*, col. 1495. Voir aussi la lettre pastorale de S. Exc. Mgr Wyszinski, primat de Pologne, dans *La Documentation catholique*, 23 septembre 1951, col. 1197. Voir aussi: l'article de *Pravda* du 17 juillet 1951, *ibid.*, col. 1199 et suivantes.

pape promet qu'elle « verra bien vite s'évanouir pratiquement jusqu'à la possibilité de la guerre juste elle-même, qui n'aura plus aucune raison d'être du moment que sera garantie l'activité de la Société des États comme véritable organisation pour la paix ». Malheureusement, il faut bien en convenir, nous sommes loin, très loin de cet idéal tracé par le souverain pontife.

Passant enfin à la contribution pratique que l'Église donne à la cause de la paix, Pie XII reconnaît que le monde est bien éloigné de l'ordre voulu par Dieu, de cet ordre qui garantit la paix réelle et durable. Il faut donc à tout prix fixer le regard

> . . . sur l'ordre chrétien, aujourd'hui perdu de vue par trop de gens, si on veut voir le nœud du problème tel qu'il se présente actuellement, si on veut non seulement en théorie mais aussi en pratique se rendre compte de la contribution que tous, et en premier lieu, l'Église peuvent en vérité apporter, même en des circonstances défavorables et en dépit des sceptiques et des pessimistes.

Le nœud du problème de la paix est présentement d'ordre spirituel, il est déficience ou défaut spirituel. Trop d'hommes ont perdu le sens chrétien et ils mettent obstacle à la réalisation de l'ordre voulu par Dieu. Malgré la cruauté monstrueuse des armes modernes, on finira par ne plus les craindre si l'on ne fait aucun cas de l'ordre chrétien qui est le vrai garant de la paix. Autrement on ne regarde les choses que matériellement et avec un sentimentalisme superficiel si l'on ne considère que l'existence ou la menace de telles armes. Le désarmement lui-même, que le pape désire et appelle, est une garantie peu solide de paix durable, si on ne détruit en même temps les armes de la haine, de la cupidité et du désir démesuré du prestige. Il faut toujours revenir à l'aspect premier et spirituel de tout péril de guerre. L'ami de la paix uniquement préoccupé par les « chiffres » « arrivera toujours trop tard pour la sauver ». Voilà un avertissement qui ne manque pas de clarté. Il faut donc, continue le pape, subvenir tout d'abord à « l'anémie spirituelle des peuples, à l'inconscience de leur propre responsabilité devant Dieu et devant les hommes, du fait que manque l'ordre chrétien, lequel est seul capable d'assurer la paix. Voilà vers quoi sont actuellement tournés tous les efforts de l'Église ». L'Épouse du Christ s'applique avant tout à une œuvre d'éducation des Chefs et des peuples.

Cet ordre chrétien qu'il s'agit d'instaurer ou du moins de vivifier se heurte « à une difficulté particulière, due à la forme des conditions sociales actuelles. » L'exhortation de l'Église en faveur de l'ordre social chrétien, en tant que facteur principal de pacification, est en même temps un stimulant à la juste conception de la vraie liberté. Mais on a perdu le sens de la liberté, même si l'on en parle plus que jamais. C'est peut-être même là le signe qu'on la cherche. Le pape ajoute, « finalement l'ordre chrétien, en tant qu'organisation pour la paix, est essentiellement un ordre de la liberté », mais c'est un fait douloureux qu'aujourd'hui on n'estime plus ou on ne possède plus la vraie liberté. « Dans ces conditions, la vie des hommes en commun comme organisation pour la paix, est intérieurement énervée et exsangue, extérieurement exposée à des périls constants. » Ceux qui, dans le domaine économique ou social, veulent tout faire retomber sur la société, même la direction et la sécurité de leur existence; ou qui attendent aujourd'hui leurs propres convictions — faute de personnalité assez forte pour penser par eux-mêmes — et leur unique nourriture spirituelle, toujours moins d'eux-mêmes et toujours plus de la presse, de la radio, du cinéma, de la télévision, comment pourraient-ils concevoir la vraie liberté ? Comment pourraient-ils l'estimer et la désirer, si elle n'a plus de place dans leur vie ? Ces hommes sont devenus de purs rouages dans les organismes sociaux et même s'ils crient de toute leur force: jamais plus de guerre ! ce n'est plus leur voix; et comment se fier à eux ? On n'entend que la voix anonyme du groupe social dans lequel ils sont engagés. Que l'on pense ici à tous les congrès pour la paix, ou aux associations pour la paix, dirigés précisément par ceux qui ne veulent pas de paix. Alors comment l'Église pourrait-elle envoyer son message de paix à des hommes privés de la « conscience de la vraie liberté humaine, élément indispensable, selon la conception chrétienne, de l'ordre social, considéré comme organisation de paix. Telle est la faiblesse d'un monde qui aime à s'appeler « le monde libre ». C'est là un péril qui menace la paix et qu'il faut dénoncer », s'écrie Pie XII.

« De là dérive aussi, chez bien des personnes autorisées du monde dit « libre », une aversion contre l'Église, contre cette importune qui recommande quelque chose que l'on n'a pas, mais que l'on prétend

avoir et que, par un étrange renversement d'idée, on lui refuse précisément à elle. Nous voulons dire l'estime et le respect de l'authentique liberté. » Il n'y a pas que le « rideau de fer » qui soit baissé sur l'Église, il y a le rideau plus subtil de l'ignorance et des préjugés, de l'aveuglement et de l'antipathie, qui, pour paraître moins grossier, ne constitue pas moins un obstacle très tenace à l'œuvre salutaire de l'Église.

Dans le camp opposé, ajoute le pape, la voix de l'Église trouve encore moins de résonance. Là on prétend être en possession de la véritable liberté, mais là encore se trouve moins protégé le véritable concept de liberté et de responsabilité personnelle, car Dieu n'y occupe pas sa place souveraine. Cette « société n'est qu'une énorme machine, dont l'ordre n'est qu'apparent, car ce n'est plus l'ordre de la vie, de l'esprit, de la liberté, de la paix. Comme dans une machine, l'activité s'exerce matériellement, destructrice de la dignité humaine et de la liberté ! »

La paix ne peut être assurée que si Dieu règne dans l'ordre de l'univers établi par lui, dans la société dûment organisée des États, dans laquelle chacun d'eux réalise à l'intérieur l'organisation de paix des hommes libres et de leurs familles et à l'extérieur celui des peuples, dont l'Église dans son champ d'action et selon son office, se fait garante. Voilà en résumé la doctrine de Pie XII.

> En attendant l'Église apporte sa contribution à la paix en suscitant et en stimulant l'intelligence pratique du nœud spirituel du problème; fidèle à l'esprit de son divin Fondateur et à sa mission de charité, elle s'efforce, selon ses possibilités, d'offrir ses bons offices partout où elle voit surgir une menace de conflit entre les peuples. Ce Siège Apostolique surtout ne s'est jamais soustrait, ni ne se soustraira jamais à un tel devoir.

Prions pour que les peuples ne restent pas sourds à cet appel de leur Père commun et qu'ils ne refusent pas l'aide qui leur est si paternellement offerte !

Pie XII termine en déplorant que son invitation à la paix ne sera pas entendue dans de vastes régions du monde et qu'elle n'arrivera qu'amortie à une « Église du silence », car des millions d'hommes ne peuvent professer ouvertement leur responsabilité devant Dieu pour la paix. Dans ces régions, les mots « liberté et paix sont devenus le monopole usurpé des perturbateurs de profession et d'adorateurs de la force ».

Néanmoins, tout en ayant les mains liées, les lèvres closes, l'Église du silence répond hautement à Notre invitation. Elle indique du regard les tombes encore fraîches de ses martyrs, les chaînes de ses confesseurs, dans la confiance que son holocauste muet et ses souffrances seront les plus solides renforts à la cause de la paix, parce qu'ils sont la plus haute invocation et le titre le plus puissant pour obtenir du divin Prince de la paix grâce et miséricorde dans l'accomplissement de sa mission. Da pacem Domine, in diebus nostris — Accordez, Seigneur, la paix à notre temps !

L' « Église du silence » est la véritable artisane de la paix chrétienne, de la paix promise aux hommes de bonne volonté. Comme aux premiers siècles de l'Église et selon les intentions mystérieuses et adorables du Dieu d'amour et du Prince pacifique, l'Église des martyrs et des confesseurs sème dans le creuset de l'affliction, dans les tourments et sous le fouet des tyrans et des persécuteurs, les germes de la paix féconde et véritable que les générations futures récolteront dans l'allégresse et les alléluias. Ces martyrs, dignes des grands martyrs qui ont fécondé la naissance de l'Église, nous procureront par leurs souffrances, leurs prières et leur amour brûlant pour Dieu et son Église, la « paix du Christ qui surpasse tout sentiment ».

Gaston Carrière, o.m.i.,
directeur-adjoint de la *Revue*.

# *L'eucharistie et la paix*

## *En marge du XXXV^e congrès eucharistique de Barcelone*

---

Le monde entier se prépare à voir se dérouler à Barcelone de très imposantes fêtes à l'occasion du XXXV^e congrès eucharistique international qui se tiendra en cette ville du 27 mai au 1^er juin prochain.

L'œuvre commencée si modestement par mademoiselle Marie-Marthe-Émilia Tamisier (1834-1910) est dorénavant devenue un événement religieux de première importance et un acte de foi rendu à la divine eucharistie, même en des pays protestants. Du premier congrès eucharistique international tenu à Lille les 28, 29, 30 juin 1881 au prochain congrès de Barcelone, les villes suivantes ont servi de reposoir à la divine eucharistie: Avignon, Liège, Fribourg, Toulouse, Paris, Anvers, Jérusalem, Reims, Paray-le-Monial, Bruxelles, Lourdes, Angers, Namur, Angoulême, Rome, Tournai, Metz, Londres, Cologne, Montréal, Madrid, Vienne, Malte, Lourdes, Rome, Amsterdam, Chicago, Sydney, Carthage, Dublin, Manille, Buenos Aires, Budapest. C'est donc dire que l'Europe, l'Afrique, les Amériques et l'Océanie ont tour à tour glorifié le Dieu de nos tabernacles.

Premier depuis la guerre mondiale, le congrès de Barcelone, de par le thème même que l'on y développera, sera d'une grande importance dans l'orientation du monde. *L'Eucharistie et la Paix,* tel sera le sujet à l'étude, telle sera aussi la préoccupation et l'intention spéciale de toutes les prières qui s'y feront au divin Prince de la paix. On ne saurait estimer exactement l'importance de centaines de mille personnes unies ensemble devant Jésus-Eucharistie, priant pour la paix et vivant malgré les distinctions de races, dans l'ambiance pacifique des rayonnements de l'hostie sainte.

Les organisateurs du congrès ont préparé une liste de travaux, qu'ils veulent scientifiques, sur quatre-vingt-dix sujets différents, mais

tous centrés sur le problème fondamental étudié au congrès. Donnés dans les principales langues internationales, ils illustreront d'une façon pratique l'universalité et la catholicité de l'Église.

Combien il sera édifiant et réconfortant de savoir que les spécialistes et les savants du monde entier se recueilleront pour méditer, prier, et étudier le grand problème de la paix à la lumière de l'eucharistie. Cela montrera clairement et brillamment à l'univers entier que l'Église est la plus puissante organisation de paix comme le rappelait encore récemment Pie XII [1] et combien elle tient à ce que l'on étudie cette question avec un cœur pacifique et une intelligence éclairée par la lumière divine au lieu de permettre que les mots liberté et « paix » deviennent « le monopole usurpé des perturbateurs de profession et d'adorateurs de la force ».

Le thème principal *L'Eucharistie et la Paix* sera scruté sous les aspects suivants: dogmatique, scripturaire, moral, liturgique, juridique, sociologique, pédagogique, ascétique, historique, littéraire, etc., de sorte qu'aucun aspect important du problème ne sera laissé de côté. Pour ordonner les travaux, on les a divisés dans un certain nombre de points fondamentaux:

I. — La paix chrétienne.
- A. La paix du Christ suggérée, présagée et préparée dans l'Ancien Testament.
- B. La paix du Christ révélée, offerte et réalisée dans l'Évangile.
- C. La paix du Christ expliquée, mise en action et propagée dans l'histoire de l'Église.

II. — L'eucharistie et la paix.
- A. Aspects généraux.
  1. L'eucharistie et la paix entre les hommes et Dieu.
  2. L'eucharistie et la paix des hommes entre nous.
- B. Applications concrètes.
  1. L'eucharistie et la paix individuelle.
     - a) Étude théologico-psychologique des éléments constitutifs, conditions et mise en action de la paix personnelle.
     - b) L'eucharistie, moyen surnaturel d'acquisition et de perfectionnement de la paix de l'homme.
  2. L'eucharistie et la paix familiale.
     - a) Fondements, conditions et fruits de la paix familiale selon le droit naturel et chrétien.
     - b) L'eucharistie, symbole, source et sceau de la paix domestique.

[1] Radiomessage de Noël 1951.

3. L'eucharistie et la paix sociale.
   a) Concept chrétien de la société. Bases théologiques et juridiques de la concorde sociale.
   b) L'eucharistie, symbole, irradiation et garantie de la véritable paix dans la société chrétienne.
4. L'eucharistie et la paix sociale.
   a) Points fondamentaux de la paix internationale selon le droit des gens.
   b) Influence du dogme et du culte eucharistique dans la formation de la conscience de l'harmonie internationale.
5. L'eucharistie et la paix ecclésiastique *(Unum ovile et unus Pastor)*.
   a) Réalité indéfectible et essence mystique et juridique du don de l'unité et la paix octroyée par le Christ à son Église.
   b) L'eucharistie, signe, cause et garantie de l'unité et de la paix de l'Église.

* * *

L'Université d'Ottawa désire s'associer d'une façon toute particulière à ce grand triomphe eucharistique de Barcelone. Elle le fera tout d'abord d'une façon très intime dans la personne de son vénéré chancelier, Son Excellence Révérendissime monseigneur Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et président des congrès eucharistiques internationaux. Cet insigne honneur dont est revêtu son auguste chancelier rejaillit sur l'Université. De plus, l'Université sera personnellement représentée à Barcelone par le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., supérieur du Séminaire universitaire Saint-Paul, qui lira une communication. Plusieurs professeurs des facultés ecclésiastiques présenteront également des rapports.

Les catholiques du monde entier se doivent de s'unir intimement au Congrès de Barcelone afin d'obtenir du divin prince de la paix des grâces de choix pour le monde. La première grâce dont le monde actuel a souverainement besoin est certes la paix, mais la paix véritable, la paix telle que l'ont souhaitée les deux derniers pontifes romains: la paix dans le règne du Christ, et la paix qui est fruit de la justice: *Pax Christi in regno Christi, Opus Justitiæ Pax.*

Gaston Carrière, o.m.i.

# *Chronique universitaire*

---

Le rapport annuel du T. R. P. Recteur.

Depuis plusieurs années déjà le T. R. P. Recteur publie chaque année un rapport substantiel sur les diverses activités universitaires. Ce rapport, véritable reflet de la vie universitaire sous tous ses aspects, forme une documentation de toute première valeur et offre un grand intérêt pour ceux que la vie de l'esprit au Canada français intéresse.

Dans son introduction, le T. R. P. Recteur, qui s'était à plusieurs reprises prononcé en faveur de l'octroi de subsides fédéraux aux universités, manifeste la joie de l'Université d'Ottawa de voir enfin cette mesure adoptée par le gouvernement central, puisque dit-il « ce subside fédéral va nous permettre de regarder l'avenir avec plus d'assurance ».

Au cours de l'année scolaire 1950-1951, l'Université a accueilli le plus grand nombre d'étudiants de son histoire; 3580 étudiants se sont inscrits dans nos différentes facultés et écoles universitaires. Si nous ajoutons à ces chiffres les 610 élèves de l'école secondaire, nous arriverons à un grand total de 4190. Ce total n'est pas considéré comme un sommet qui ne doit jamais être dépassé; aussi l'Université est-elle sur le point de lancer un service de propagande et de publicité qui fera connaître davantage tout ce que l'institution peut offrir à notre jeunesse.

Un événement très heureux au cours de la présente année fut la première collation de grades à la Faculté de Médecine. Fondée en 1946, sous le rectorat du T. R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., assisté d'une façon toute particulière par le régent de la nouvelle faculté, le R. P. Lorenzo Danis, o.m.i., par le conseil exécutif de la faculté, par les autorités de l'Hôpital Général des Sœurs Grises de la Croix, la Faculté de Médecine était heureuse de décerner le 21 mai 1951 les parchemins de docteur en médecine à 43 finissants.

L'approbation donnée par l'American Association on Medical Education et par l'Association of American Medical Colleges marque également un pas important dans la vie de l'École de Médecine.

Au nombre des réalisations concrètes, il faut aussi mentionner que pour la première fois, cette année, la Faculté des Arts a présenté au Sénat académique des candidats au baccalauréat spécialisé en latin-français, ainsi qu'au baccalauréat en éducation.

Durant la présente année scolaire, le Sénat a octroyé 520 grades académiques et 300 étudiants recevaient leur parchemin à la collation des grades de la fin de l'année.

Le corps professoral a reçu le renfort de plusieurs professeurs réguliers et invités, et quelques anciens professeurs ont repris leur enseignement après avoir joui de congés d'études dans les universités étrangères. Par contre, l'Université a été éprouvée par la perte de quelques-uns de ses membres méritants. Ainsi sont partis pour le ciel, les RR. PP. Henri Morisseau, o.m.i., durant de longues années archiviste de l'Université, J.-O. Plourde, o.m.i., surintendant de la Commission Oblate des Affaires indiennes, et Donat Poulet, o.m.i., ancien supérieur du Scolasticat Saint-Joseph et ancien doyen de la Faculté de Théologie. Le R. P. Poulet avait également été président de l'American Catholic Biblical Association et de l'ACEBAC.

Plusieurs professeurs ont participé à des congrès scientifiques soit en Amérique, soit en Europe. Nous devons mentionner en particulier la présence de S. E. M^gr^ le Chancelier, du T. R. P. Recteur, des RR. PP. Marcel Bélanger, doyen de la Faculté de Théologie et André Guay, directeur du Centre catholique, à la proclamation du dogme de l'assomption de la très Sainte Vierge Marie par sa Sainteté le pape Pie XII, le 1^er^ novembre 1950.

Il serait également intéressant de relever la longue liste bibliographique incluse dans le rapport du T. R. P. Recteur. Ajoutée au rapport particulier de la *Revue* et des *Éditions*, elle constitue un beau témoignage en faveur du rayonnement intellectuel de l'Université.

Conformément à la doctrine sociale de l'Église et pour donner, selon ses moyens, la sécurité sociale à ses fidèles serviteurs, l'Université a organisé un plan de pension, libre pour tous ceux qui étaient au service de l'Université en septembre 1951, mais dorénavant obligatoire pour tous ceux qui acceptent un poste de professeur ou un service à l'Université.

Le T. R. P. mentionne ensuite les nouveaux progrès accomplis au cours de l'année, en particulier en ce qui concerne l'organisation des nouveaux cours. Les lecteurs de cette *Chronique* ont déjà été renseignés sur ces développements.

Le rapport financier montre que l'Université a acquis en 1950-1951 des immeubles au montant de $80.560 en vue de l'expansion future et que la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée a fait don à l'Université de $109.270 en remettant à l'institution les économies et les salaires des religieux qui s'y dévouent.

La suite de ce rapport de 116 pages passe en revue la vie et les activités de toutes les facultés, écoles et instituts universitaires.

FACULTÉ DE MÉDECINE.

Tel qu'annoncé dans le rapport du T. R. P. Recteur, la construction du nouvel édifice de la Faculté de Médecine a été commencée au cours du mois de janvier. Voici la déclaration du T. R. P. Recteur: « L'architecte J.-S. Lefort a préparé les dessins et les plans d'un édifice de cinq étages avec sous-sol, d'une longueur de 250 pieds, avec entrée principale donnant sur la rue McDougall. Le corps de bâtiment projeté n'est que la moitié de l'édifice complet destiné à la Faculté de Médecine. L'espace prévu et l'agencement des pièces cependant satisferont aux besoins immédiats de la Faculté de Médecine et lui permettront aussi de se développer et de grandir comme nous l'espérons. L'édifice logera, en plus des bureaux de l'administration, une vaste bibliothèque spécialisée, les laboratoires et locaux attenants de huit départements d'enseignement, quatre salles de cours, une salle de récréation, un auditorium moderne de 500 sièges avec salon pour les réceptions.

« L'édifice sera construit en béton avec revêtement de pierre d'Indiana. Il empruntera ses lignes générales à l'architecture moderne, sobre et fonctionnelle plutôt que décorative. »

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

La Faculté de Théologie a été grandement honoré dans la personne de son doyen. Le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen et professeur de mariologie, vient d'être nommé membre de l'Académie

mariale internationale de Rome. Le R. P., qui est secrétaire de la Société canadienne d'Études mariales, a participé, en octobre 1950, au congrès marial international de Rome.

A la réunion de l'American Catholic Biblical Association, tenue à Chicago, le R. P. Sebastiano Pagano, o.m.i., a lu un rapport intitulé *Some Aspects of the Debate on Inspiration in the Louvain Controversy.*

Deux professeurs de l'Institut de Missiologie, les RR. PP. Joseph Champagne, o.m.i., directeur, et André Seumois, o.m.i., ont récemment collaboré à l'important ouvrage de missiologie *Missionswissenschaftliche Studien. Festgabe Dr. Johannes Dindinger, O.M.I.* Cet ouvrage a été offert à l'éminent directeur de la bibliothèque de la Propagande à Rome et le continuateur de la *Bibliotheca Missionum,* à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire d'âge. La *Revue* aura l'occasion de revenir prochainement sur ces deux importants ouvrages.

Le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., supérieur du Séminaire universitaire Saint-Paul, représentera officiellement l'Université au Congrès eucharistique international de Barcelone. Il y lira un travail.

SOCIÉTÉ THOMISTE.

La Société thomiste vient de terminer par une Journée thomiste l'une de ses plus fructueuses années. A l'occasion de la fête de saint Thomas d'Aquin, le R. P. M. Anawati, o.p., professeur invité à l'Institut médiéval Saint-Albert le Grand de Montréal, a donné une conférence à la salle académique sur *Avicenne et Saint Thomas.* La chorale des scolastiques dominicains a exécuté quelques chants. Au cours de l'avant-midi du 7 mars, le R. P. Jacques Croteau, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie, a lu un travail au couvent des RR. PP. Dominicains sur *Existentialisme et Humani Generis.*

Les réunions antérieures de la Société avaient porté sur *Le polygénisme et Humani Generis* par le R. P. Adrien Brunet, o.p., professeur au Studium d'Ottawa; *Irénisme et Humani Generis,* par le R. P. Eugène Marcotte, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie; *Évolution et Humani Generis,* par le Dr W. Thompson.

Les réunions eurent lieu, cette année, sous forme de dîner-causerie, tenues dans les maisons de formation cléricale des RR. PP. Oblats, Montfortains, Rédemptoristes et Dominicains.

FACULTÉ DES ARTS.

Le R. P. René Lavigne, o.m.i., doyen de la Faculté des Arts vient de rentrer d'une tournée de plusieurs mois aux États-Unis et au Mexique. Le R. P. a profité de son voyage pour étudier plusieurs problèmes universitaires, surtout dans les universités catholiques. A la suite des élections à la faculté, le R. P. René Lavigne, o.m.i., a été maintenu au poste de doyen pour un autre triennat. Le R. P. Edgar Thivierge, o.m.i., a été élu vice-doyen et le R. P. Eugène Royal, o.m.i., conserve la charge de secrétaire.

FÊTE DU PAPE.

A l'occasion du treizième anniversaire du couronnement de Sa Sainteté Pie XII, l'Université organisa une séance académique sous la présidence de Son Excellence Révérendissime, monseigneur Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique, en présence de Leurs Exc. NN. SS. Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, et Maxime Tessier, auxiliaire. A l'ouverture de la cérémonie, la chorale du Scolasticat Saint-Joseph, sous la direction du R. P. Jean Girouard, o.m.i., exécuta *Tu es Petrus* et *Ecce Sacerdos Magnus.*

Le T. R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur, prononça une courte allocution sur le pape et Son Exc. M^er^ le Délégué apostolique termina la réunion en insistant sur la permanence de l'Église à travers toutes les persécutions et les difficultés.

Le R. P. Gaston Carrière, o.m.i., lut une conférence intitulée *L'Église du Silence.*

PUBLICATIONS.

Trois volumes viennent de paraître aux Éditions de l'Université d'Ottawa: *Recherches et Thèses, une Nouvelle Méthodologie,* par le R. P. Raymond Shevenell, o.m.i., directeur de l'Institut de Psychologie; *L'Évêque d'Ordination des Religieux, des débuts du monachisme à la mort de Louis le Pieux (840), étude historico-juridique,* par le R. P.

Paul-Henri Lafontaine, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique; *Les Lettres canadiennes d'Autrefois,* tome VII, *La Bataille romantique au Canada,* par Séraphin Marion, membre de la Société royale, professeur à la Faculté des Arts.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

Dom Columba Marmion. — *Le Christ, Idéal du Prêtre.* Éditions de Maredsous, 1951. 20 cm., 394 p.

*Le Christ, Idéal du Prêtre,* par dom Columba Marmion, tel est le titre d'un volume qui vient de paraître aux Éditions de Maredsous. Dom Raymond Thibaut en est l'éditeur. Cette garantie a de quoi mettre à l'aise. Le fond et, jusqu'à un certain point, la forme, sont de dom Marmion. L'arrangement est de dom Thibaut. Entre ce volume-ci et les volumes précédents: *Le Christ, Vie de l'Âme* — *Le Christ dans ses Mystères* — *Le Christ, Idéal du Moine,* etc., la différence réside dans ce seul fait que l'auteur, étant mort, n'a pu revoir son texte, ni lui donner un *satisfecit.* Mais nous n'en avons pas besoin. La probité hors de pair de dom Thibaut nous suffit. Si on en doutait, on n'aurait qu'à lire la préface scrupuleuse qu'il a donnée au *Christ, Idéal du Prêtre.*

On se demandera, sans doute, pourquoi *Le Christ, Idéal du Prêtre,* ouvrage de dom Marmion, ne paraît que vingt-huit ans après sa mort ? Voici la réponse de l'éditeur: « Après sa mort [ de dom Marmion ], on trouva dans ses dossiers de nombreuses notes autographes sur le sacerdoce et la sainteté du prêtre, qui lui avaient servi pour préparer ses conférences spirituelles. De ces matériaux, amassés au cours d'une trentaine d'années, il était sans doute possible de tirer une œuvre suffisamment ordonnée et homogène. Malheureusement, ce travail ne pourrait plus être soumis au contrôle du maître; aucune révision, aucune approbation ne surviendrait qui en garantirait la valeur. De là, — on le comprendra sans peine — a surgi dans l'esprit de l'éditeur un scrupule devenu peu à peu invincible et qui, jusqu'à ces derniers temps, a paralysé toute tentative de réalisation. Ce n'est que tout récemment qu'une occasion s'est présentée d'entreprendre le travail dans des conditions inespérées, aussi favorables que possible. Un disciple de dom Marmion, dom Ryelandt, disciple de vieille date et pendant de longues années auditeur des conférences du maître, a été déchargé d'importantes et absorbantes fonctions. Avec une bonne grâce dont tous nos lecteurs lui sauront gré, il a bien voulu nous apporter le précieux secours d'une connaissance approfondie de l'enseignement de dom Marmion. Une collaboration réfléchie et continue a permis de livrer au public, avec le plus d'exactitude possible, une synthèse de doctrine sacerdotale digne de notre maître à tous deux. » La préface du *Christ, Idéal du Prêtre,* d'où est tiré cet extrait, contient d'autres détails qu'on est bien content de savoir. Par exemple, que dom Marmion avait une connaissance approfondie de l'âme sacerdotale, grâce, évidemment, d'abord, à la pénétration de son esprit, mais aussi, à une longue expérience du monde ecclésiastique. Le lecteur aura vite fait, du reste, de se rendre compte par lui-même, tellement cela saute aux yeux, qu'il a affaire à un maître. Rien ne s'improvise. L'action profonde, surtout en matière difficile, a nécessairement connu de longues et obscures préparations. A la qualité de l'œuvre, on reconnaît la maîtrise de l'ouvrier; ici, on a affaire à un maître-ouvrier.

Nous n'allons pas résumer l'ouvrage de dom Marmion, *Le Christ, Idéal du Prêtre.* Les deux mots que nous en disons ici n'ont pas pour but de dispenser de le lire, mais, au contraire, d'inciter à le faire. Essayons d'en souligner les idées maîtresses. Travail pour nous facile, puisque l'éditeur, dom Thibaut, mieux qualifié que personne pour ce genre de travail, le fait à notre place: « Dégageons maintenant, dit-il, la caractéristique de la doctrine de dom Marmion. Dans sa pensée, écho de celle de saint Paul, la vie sacerdotale, comme la vie chrétienne elle-même, ne se saisit bien que dominée par le Christ et dans une continuelle dépendance de ses mérites, de sa grâce, de son action. C'est dans cette perspective lumineuse qu'il faut comprendre la dignité du prêtre et l'œuvre de sa sanctification: ses pouvoirs surnaturels, le prêtre les tient en vérité d'un sacerdoce qui le dépasse infiniment: du sacerdoce même du Verbe incarné; et ces pouvoirs, il ne les exerce qu'en totale subordination au Pontife suprême. Dès lors, les vertus propres au prêtre reproduiront celles du modèle divin; elles seront un reflet, parmi les hommes, de celles de Jésus. Dans toutes ses actions: actes sacrés du culte, administration des sacrements, zèle apostolique, piété privée, occupations journalières, le prêtre se saura toujours ministre du Sauveur, *Alter Christus.* De la sorte, pour lui plus encore que pour le simple chrétien, la sanctification ne se concevra que dans le rayonnement du Christ; pour lui, le Christ sera tout: l'Alpha et l'Oméga. » Ce sera le grand mérite de dom Marmion d'avoir placé le Christ au centre de la vie chrétienne. Le salut, c'est Dieu et l'homme. Alors, l'Homme-Dieu. L'humanité de Notre-Seigneur, on l'oublie trop. La cause de cet oubli, il faut la voir dans ce sentimentalisme, soi-disant pieux, vidé de toute théologie. Le Seigneur, pour beaucoup de chrétiens et, pour nous-mêmes, trop souvent, ce n'est qu'un nom vide de sens. Le Christ idéal, c'est un Christ réel. Ce Christ réel était l'ami de dom Marmion, et ses livres ont contribué à le rendre tel, au bénéfice de nombreuses âmes car, grâce à Dieu, les livres de dom Marmion ont connu des tirages inouïs. Peu importe le nombre des tirages, ce qui compte, c'est que le Christ soit aimé et que tout ce qui est susceptible de conduire à cet amour reçoive augmentation et crédit.

Dom Marmion imprègne son lecteur du caractère de surnaturalité, de pureté et d'humanité qu'avait sa foi. La foi, encore un mot, pour trop de gens, sans contenu réel. La foi de dom Marmion est palpable, en quelque sorte, comme l'était son corps robuste. C'était un homme de foi, et la grâce peut se servir de ses livres, et il semble bien qu'elle s'en serve, pour donner plus de consistance à la foi de ses lecteurs. Je ne sais pas de plus belle louange à l'adresse d'un tel instrument. La foi vécue — celle de dom Marmion et celle que nous devrions avoir — c'est tout. Elle rend Dieu présent à tout, et Dieu présent, c'est le ciel. Qu'elle est belle, cette foi de dom Marmion ! Qu'on la voudrait pour soi et pour tout le monde ! Cet acquiescement de cœur et d'intelligence, de toute son intelligence et de tout son cœur à la tendre parole de Dieu ! Plus douce encore que l'appel de l'enfant au cœur de la mère ! C'est que nous sommes fils, nous aussi, comme le Christ, notre idéal, et notre maître. A partir de cette foi, inébranlable comme une assise rocheuse, lumineuse, claire et limpide, les yeux fixés sur elle, la raison se déploie avec une force invincible. Foi et raison, doctrine et piété, ces deux filles d'un même Père, se tiennent par la main dans l'œuvre de dom Marmion. D'où leur valeur durable. D'où leur charme pour les âmes fortes ou qui veulent le devenir. Plus d'idées que de mots. D'où cet effet nourrissant et fortifiant.

*Le Christ, Idéal du Prêtre* nous offre une doctrine qui respecte la hiérarchie des valeurs. Chaque sujet est traité à la place qui lui revient d'après sa nature propre. Le tout forme une synthèse. Le cardinal Suhard l'écrivait à l'éditeur: « La doctrine spirituelle de dom Marmion offre une synthèse catholique, profondément humaine autant que surnaturelle, parfaitement adaptée aux exigences de notre époque et à l'orientation actuelle de la piété catholique. » Toute doctrine véritable est une synthèse. La vérité est là, et pas ailleurs. La spiritualité de dom Marmion a ce caractère de synthèse. Aucun risque de prendre la partie pour le tout. Mais le dernier mot est à l'amour et les livres de dom Marmion entraînent à l'amour de Dieu; ils sont des *moyens* par rapport à la *fin*.

*Le Christ, Idéal du Prêtre* s'adresse spécifiquement au clergé comme *Le Christ, Vie de l'Âme* s'adressait aux simples chrétiens, et *Le Christ, Idéal du Moine,* aux religieux. Ce livre sera précieux aux jeunes clercs qui montent vers le sacerdoce. Il les aidera à se préparer de leur mieux; à ceux qui ont déjà atteint ce sommet, il contribuera à les y maintenir. Les livres de spiritualité sacerdotale n'abondent pas. Ceux que nous avons, sauf quelques exceptions, fond et forme, sont médiocres. Ou ils manquent de doctrine ou ils manquent de piété véritable ou ils manquent des deux à la fois. La doctrine de dom Marmion est sûre; c'est la doctrine de l'Église, la doctrine classique, la doctrine thomiste sans adultérations. Benoît XV l'a qualifiée: « La pure doctrine de l'Église. » Quant à la piété, c'est une atmosphère dans laquelle baignent chaque page, chaque ligne, du commencement à la fin. Cette piété est forte et suave, toute nourrie de la Parole de Dieu et des textes liturgiques, exprimés ou sous-entendus.

L'action de dom Marmion, action bienfaisante, s'il en fut, va s'intensifiant; naguère, elle partait d'une cellule; aujourd'hui, elle part d'un tombeau. Le secret de la force de cet homme ? Dans son union à Dieu; dans sa vie de contemplatif fidèlement menée. La source profonde et première de toute activité est là. Que les prêtres à qui s'adresse *Le Christ, Idéal du Prêtre* ne l'oublient jamais. S'ils font quelque chose pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, c'est qu'ils en auront reçu le pouvoir à l'autel et à leur prie-dieu. Là, on acquiert; ailleurs, on distribue. Les grands actifs féconds sont des contemplatifs. Des autres, n'en parlons pas. Tout chrétien doit commencer de mener cette contemplation qui sera la vie du ciel. Le prêtre y a encore plus d'obligation. C'est dans le tête-à-tête avec son Christ que le cœur du prêtre s'agrandira aux dimensions du Cœur Sacré. N'objectons pas le manque de temps, conséquence de trop de choses à faire. Le temps ne manque qu'à ceux qui le perdent et ceux-là le perdent qui ne savent pas constamment le relier à l'éternel.

Dom Marmion, maître des temps modernes, puisse votre doctrine, qui est la pure doctrine de l'Église, connaître de nouvelles conquêtes et, cela, sans fin, *Ut in omnibus glorificetur Deus.*

Dom Raoul Hamel, o.s.b.

* * *

Roger Poelman. — *Ouvrons la Bible.* Bruxelles, Éditions universitaires, 1950. 18 cm., 79 p.

L'auteur de cette introduction à la lecture de la Bible nous révèle le but de son ouvrage, en disant: « Nous voudrions aider aux premiers contacts des chrétiens avec la Bible, indiquer des chapitres majeurs, aider à les lire dans le mouvement de la révélation dont l'Église est pour nous la dépositaire et la garante. » Il fait ressortir dans la Bible l'unité des desseins de Dieu, leur continuité et

leur aboutissement dans la plénitude des temps. Parcourant toute l'Écriture de la *Genèse* à l'*Apocalypse*, il signale les chapitres et les passages qui peuvent le mieux contribuer à développer notre Foi, notre Espérance et notre Charité, un peu comme Notre-Seigneur a dû le faire en montrant aux disciples d'Emmaüs que Lui, le Sauveur annoncé et venu, est le thème central, le fil conducteur de l'Écriture. « Il faut qu'à travers tout le dédale des livres inspirés nous puissions revenir souvent à ceux qui nous parlent davantage et, dans tout le contexte, à ces versets qui amorcent le plus directement en nous le contact avec le Seigneur. »

M. le chanoine Cerfaux, professeur à l'Université de Louvain, qui a écrit le Liminaire de ce court traité, a raison de dire: « Recevez l'Ange conducteur de vos premiers cheminements bibliques. »

Il est malheureux qu'on ait ajouté à cette précieuse brochure un index tout à fait défectueux, où les renvois sont inexacts et incomplets. Toutefois, cette imperfection n'est qu'une vétille, et nous ne saurions trop recommander l'usage habituel de ce guide à ceux qui n'auraient peut-être pas la louable ténacité d'entreprendre la lecture intégrale de la Bible de la première à la dernière page, mais qui voudraient bien tout de même en extraire la substance pour la vie de leur âme, puisque l'Écriture, qui contient une grande partie de la Révélation, est Parole de Vie et de Salut.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Chanoine PLIVARD. — *Le Drame de la Vie.* Paris, Éditions de l'École, 1951. 17 cm., 144 p.

Chanoine ROLIN. — *La Vie liturgique et sacramentelle.* Paris, Éditions de l'École, 1951. 17 cm., 240 p.

Abbé DUCASSE. — *Le Combat pour la Vie.* Paris, Éditions de l'École, 1951. 17 cm., 258 p.

Abbé DUCASSE. — *L'Église, Mère des Vivants.* Paris, Éditions de l'École, 1951. 17 cm., 228 p.

Chanoine TEXIER. — *Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien.* Paris, Éditions de l'École, 1951. 17 cm., 352 p.

Ces cinq volumes de format uniforme, pour les classes de Cinquième jusqu'à la Première, font partie de la collection « Enseignement religieux du Secondaire » publiée sous la direction de M. le chanoine Boyer, et se distinguent tous par leur grande valeur pédagogique, leur présentation typographique attrayante et leurs nombreuses illustrations empruntées aux œuvres d'art.

Le premier ouvrage, *Le Drame de la Vie,* initie les jeunes de la Cinquième au sens de la vie, en traçant l'histoire de l'homme sur la terre. Il est question de Dieu, de la création, de la vie surnaturelle, de l'épreuve, de l'attente messianique, du Sauveur, du retour à la vie de la grâce et de la vie éternelle. L'Écriture sainte est citée avec profusion, et, à la fin de chaque chapitre, des exercices obligent l'élève à consulter soigneusement son missel pour y trouver l'origine et le sens des textes liturgiques, qui se rapportent au sujet.

L'ouvrage du chanoine Rolin, pour la classe de Quatrième, traite de la vie liturgique, c'est-à-dire la sainte messe, l'office divin et l'année liturgique, et aussi des sacrements. Chaque chapitre est suivi d'une lecture appropriée, d'un résumé et d'un questionnaire.

La morale chrétienne fait l'objet du manuel de l'abbé Ducasse pour la classe de Troisième. Le travail personnel est encouragé par de nombreux exercices de

recherches et par des applications personnelles, qui permettent aux élèves de traduire en actes l'étude de ce magnifique ouvrage.

*L'Église, Mère des Vivants*, pour la classe de Seconde, fait connaître et aimer l'Église. En voici les grandes divisions: le fait de l'Église à son origine et aujourd'hui, la doctrine de l'Église, l'œuvre sanctificatrice, missionnaire et civilisatrice de l'Église et la nécessité de l'Action catholique, et enfin la fidélité au Christ par l'Église. Cette dernière partie comprend des chapitres sur le vrai visage de l'Église, les Églises séparées, de l'Église de la terre à l'Église du ciel, et les rapports entre l'Église et l'État. Ici encore, à la suite de chaque chapitre, il y a des textes à lire, des travaux à faire et des listes de livres à consulter.

Avec *Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien*, l'élève de Première est amené à étudier dans le détail la personnalité du Sauveur, en vue de former sa propre personnalité de chrétien.

Nous ne saurions trop louer ces ouvrages, qui n'ont pas la sécheresse de la plupart des manuels de catéchisme mais rendent cet enseignement agréable et profitable.

Les Éditions de l'École ont aussi publié, pour chacun de ces excellents manuels, des *Fiches pour le Maître*, qui donnent de précieux renseignements pédagogiques et bibliographiques et qui aident grandement les éducateurs, dont la responsabilité ne saurait être exagérée.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

A.-M. GRANGER, o.p. — *Comment préparer son Mariage*. Montréal, les Éditions du Lévrier, 1950. 6e édition. 19, 5 cm., 223 p.

Les cours de préparation au mariage de même que les nombreuses publications sur ce sujet font un bien immense à la jeunesse qui se prépare à cet état de vie. Parmi ces publications, *Comment préparer son Mariage* occupe une place de choix. Je n'en veux pour preuve que le seul fait qu'il en soit déjà, depuis 1939, à sa sixième édition et à son trente-troisième mille. Il n'est pas de meilleure recommandation. La présente édition est complétée par un appendice contenant la cérémonie du mariage et les prières de la messe du mariage.

L. O.

* * *

*Cahiers Laënnec*. 11e série, n° 1. *La Psycho-chirurgie*. Paris, Lethielleux, 1951. 23 cm., 64 p.

Ce premier numéro de la onzième année des « Cahiers Laënnec » comprend six articles, dont quatre sur la psycho-chirurgie. Le docteur R. Houdart, neurochirurgien et assistant des hôpitaux de Paris, décrit les bases anatomo-physiologiques et les différents types de psycho-chirurgie. Le professeur Prick, de l'Université de Nimègue, traite de la leucotomie et de ses suites opératives. De ces suites, le docteur Bertagna dépeint les modifications psychologiques, en particulier la tension émotionnelle, du leucotomisé. Dans un article intitulé *Leucotomie et Morale*, le R. P. Tesson, professeur à la faculté de Théologie de Paris, juge des conditions de licéité d'une telle intervention chirurgicale.

Cette brochure, qui nous renseigne sur un aspect spécial de la neurochirurgie, contient aussi une chronique sur le droit médical international, ainsi qu'une étude déontologique sur les traitements folliculiniques.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

MARCEL CLÉMENT. — *Introduction à la Doctrine sociale catholique.* Montréal, Fides, 1951. 20, 5 cm., 188 p.

Cet ouvrage, qui fait partie de la collection « Bibliothèque économique et sociale », est un riche résumé de toute la doctrine sociologique, économique et politique de l'Église. Le terme « doctrine » est justifié en montrant que l'enseignement pontifical sur tous les aspects de la vie sociale est doué du triple caractère de synthèse spéculative, de portée pratique et d'obligation morale.

L'auteur, qui n'a pas peur d'afficher sa condition de baptisé et qui fait penser à cet autre apôtre laïque qu'est M. Joseph Folliet, est au courant des encycliques, comme peu de personnes le sont. Parce qu'il a lu et médité longuement les encycliques depuis Léon XIII et se les est parfaitement assimilées, il manifeste, dans ses propres écrits, une profondeur de pensée, une étendue de vision et une noblesse d'expression, qui s'apparentent aux déclarations pontificales elles-mêmes. Son livre n'est pas uniquement une paraphrase des encycliques, mais, en un sens, un prolongement, un corollaire, une application des directives officielles de l'Église aux situations précises et concrètes de notre temps.

Lorsqu'il traite de la doctrine sociologique de l'Église, il étudie la personne humaine (cellule spirituelle du corps social), le mariage humain (cellule biologique du corps social) et la famille humaine (source de vie).

La doctrine économique de l'Église est envisagée sous trois chefs: les fonctions économiques, c'est-à-dire les besoins ou fonction de consommation, le travail ou fonction de production, et la propriété ou fonction de répartition; puis les organes économiques qui assurent ces fonctions, à savoir l'entreprise capitaliste, la profession, l'économie nationale; enfin, les mécanismes économiques, en particulier le mécanisme de l'économie chrétienne.

Dans une troisième partie du livre, sous le titre *La doctrine politique de l'Église,* il décrit la vision chrétienne de la politique qui devrait inspirer la constitution des États et l'organisation de la vie internationale.

La conclusion intitulée *La Cité de Dieu* établit un contraste entre « la politique de la Bête », caractérisée par la rupture de l'autorité, de l'amour, du travail, et « la politique de l'Esprit », qui seule pourra restaurer l'unité humaine dans les personnes, les familles, les professions et les nations, et préparer l'avènement du Royaume.

Sous forme d'annexe, l'auteur fait des considérations fort opportunes sur l'étude et l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église et dresse une liste d'une cinquantaine d'encycliques et de discours des papes, surtout de Pie XII, ayant trait aux problèmes sociaux.

Ce substantiel ouvrage de M. Clément, qui satisfait aux exigences de la philosophie et de la foi et qui reproduit la pensée sociale catholique d'une manière vivante et entraînante, contribuera puissamment à la formation d'une mentalité chrétienne chez tous ceux qui auront le bonheur de le lire. Nos professionnels, nos chefs d'industrie, nos organisateurs d'unions ouvrières, nos hommes d'État, nos journalistes, nos directeurs de cercles d'études et de groupements d'Action catholique, nos éducateurs auraient avantage à en faire leur livre de chevet.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ROBERT BERNIER, s.j. — *L'Autorité politique internationale et la Souveraineté des États.* Montréal, Institut social populaire, 1951. 20 cm., 204 p.

S'il y a un problème de brûlante actualité, c'est bien celui de l'organisation politique du monde et de la constitution d'une autorité internationale effective.

L'an passé, Sa Sainteté Pie XII adressait la parole aux délégués de 72 organisations, qui composent le MUCM (Mouvement universel pour la Confédération mondiale) et qui s'étaient réunis en congrès, à Rome. Il leur rappelait les principes qui doivent présider à l'ordre politique mondial dans le but de promouvoir le bien commun universel et d'abolir la loi de la jungle qui sévit encore trop souvent sur le palier international. C'est ce même problème que L. Duguit envisageait, lorsqu'il écrivait, il y a déjà quelque temps, dans *Souveraineté et Liberté*: « Tant qu'on maintiendra intacte la notion de souveraineté, on se trouvera dans l'impossibilité de fonder le droit international et d'édifier un système juridique propre à empêcher la guerre », et que le R. P. Bernier aborde avec sûreté et ampleur. En philosophe, moraliste et juriste, il étudie les fondements philosophiques de l'ordre politique à l'échelle universelle.

Il y a une analogie entre l'État et la famille, et, de même que l'État n'est pas une super-famille, l'organisation internationale pour le bien commun de tous les hommes, ne doit pas être un super-état moniste substituant sa souveraineté à celle des États particuliers. Voici la position de l'auteur: « Si donc la vie humaine s'organise, à l'intérieur d'une unité globale, en zones multiples relativement autonomes, l'ordre politique comportera un pluralisme intrinsèque, pour que l'ensemble comme tel et les ensembles relativement autonomes puissent recevoir leur couronnement politique naturel. »

Avec clarté et érudition, il commence son argumentation en expliquant deux principes fondamentaux, à savoir la transcendance de l'ordre politique et le fondement objectif du droit, et il analyse, avec un sens critique aiguisé, les textes des experts en cette matière, à partir de Grotius, Suarez et Vitoria jusqu'aux PP. Taparelli, Yves de la Brière, Fessard et Delos et MM. LeFur, Maritain et Rommen. Il rappelle que l'autorité politique s'impose à l'homme, non comme manifestation de la volonté de celui-ci, mais comme nécessaire à la réalisation de sa nature; puis il traite de l'urgence d'une autorité politique universelle apte à juger du bien commun global et « à garantir l'unité et l'ordre de la vie humaine, dont la solidarité, l'interpénétration et l'unification croissantes forment une civilisation de plus en plus universelle. Seule donc cette autorité devra disposer de la force armée nécessaire pour réprimer, lorsque les solutions pacifiques se seront avérées inefficaces, les désordres relevant de sa compétence. Ce qui signifie que les autorités politiques secondaires (les États) ne disposeraient plus du droit de répression par la force que dans l'orbe de leur compétence déterminée. »

Après s'être efforcé de concilier l'unité avec le pluralisme, c'est-à-dire cette autorité universelle avec les autres autorités politiques, il conclut: « Donc: autorité politique déterminée premièrement par les exigences du bien commun; communauté humaine pluraliste; droit pour les groupes d'instituer l'autorité politique nécessaire à leur développement propre, dans la mesure où cette institution n'est pas déterminée par les exigences du bien commun universel. Tels sont les fondements de nos conclusions sur la nature de l'autorité politique . . . La transcendance de l'ordre politique exige en droit l'universalité de celui-ci et l'universalité de la société qu'il institue; elle l'exige en fait lorsque la communauté humaine est en fait devenue universelle. »

Ces quelques citations, que nous avons cru devoir donner, révèlent l'exceptionnelle valeur de ce profond et magistral ouvrage, qui projette une vive lumière sur toute cette question. Une bibliographie abondante aidera ceux qui voudraient

poursuivre l'étude de ce problème angoissant, dont la solution effective et au concret assurera définitivement l'ordre et la paix mondiale.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

*The Encyclopædia Americana.* Canadian Edition. Montreal, Toronto, Vancouver, Winnipeg, Americana Corporation of Canada Limited, 1950. 30 volumes.

To Canadians in general, the Canadian Edition of Americana is of special importance for two reasons. In the first place, "This special edition, dedicated to Canada, its people, and their glorious future", is, in itself, very complimentary, the editors having spared no pains, throughout the thirty volumes, to do full justice to our great and beautiful country. In the very first volume, some sixty-three pages of superb photography with appropriate text are devoted exclusively to Canadian lore, and our own B. K. Sandwell, Editor-in-Chief Emeritus, of Saturday Night, tells the story.

In the second place, its reliability makes it a good reference tool. In its entirety, this encyclopædia measures up to, and in some respects, surpasses its own reputation for excellence. It maintains a high standard of authority, accuracy and interest. There are good cross references, while bibliographies are added where necessary, with satisfactory fullness. In this connection, it might be mentioned that some of the bibliographies are not completely up-to-date, but it must be remembered that, in a work of this kind and size, some time lag is inevitable. Articles are signed, the print is clear, the binding is sturdy as well as attractive. There are appropriate running titles. Maps are numerous, readable, and up-to-date; for example, Germany is coloured in such a way that it is easy to trace the areas of occupation, as they exist today.

For Canadians, it will be most reassuring to note that Dr. Robert C. Wallace, former Principal of Queen's University, is editor for Canada. Other Canadians listed as contributors include, among others, such names as R. G. Riddell of Toronto University, Dr. Gustave Lanctôt, former Dominion Archivist, J. A. Cory of Queen's University, and D. G. Creighton of Toronto University. All articles are by specialists in their various subject fields. For instance, Walter P. Percival, Director of Protestant Education for the Department of Education in Quebec, ably handles the question of Protestant education in Canada, and His Excellency, the Most Reverend Lawrence Patrick Whelan, D.D., Auxiliary Bishop of Montreal deals expertly with the Catholic Church in Canada.

As can readily be seen at first glance, this encyclopædia has a good index volume. It is laid out four columns to a page, with excellent cross references. A close examination of this volume will give the reader a clear picture of the entire work. In this " . . . entirely new index . . . " volume Canada is given twelve columns.

Truthfully, "The Encyclopædia Americana, Canadian Edition, Complete in Thirty Volumes" is quite satisfactory, and deserves, indeed, the rating of a fine modern encyclopædia.

Auguste-M. MORISSET, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Le T.R.P. Rodrigue Normandin o.m.i.*

## *Recteur magnifique de l'Université d'Ottawa*

---

*Un nouveau recteur, le T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., dirigera désormais les destinées de l'Université d'Ottawa.*

*Né le 6 octobre 1906 à West-Shefford, dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, le T. R. P. Rodrigue Normandin, fit ses études secondaires au Séminaire Saint-Charles-Borromée de Sherbrooke. En 1927, à la fin de sa rhétorique, il entra au noviciat des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, à Ville-La-Salle. De 1928 à 1931, il étudia la philosophie au Scolasticat Saint-Joseph, à Ottawa-Est. Ces trois années de labeur intellectuel intense furent couronnées par le grade de docteur en philosophie. C'est alors que les autorités majeures l'envoyèrent au Scolasticat international des Oblats à Rome, où il séjourna de 1931 à 1935. Le 16 juillet 1933, dans l'église Saint-Ignace, à Rome, il était ordonné prêtre par son Éminence le cardinal François Marchetti-Selvaggiani, cardinal-vicaire de Rome. A son départ de Rome, le diplôme de licencié en théologie venait attester le sérieux des études poursuivies durant ces quatre années.*

*Ses supérieurs lui désignèrent alors comme champ d'apostolat, l'Université d'Ottawa. A la Faculté de Philosophie, il enseigna diverses matières; en particulier, la psychologie et la morale. Parmi les multiples fonctions que le T. R. P. remplit à l'Université, mentionnons: directeur de l'Institut de philosophie, de 1936 à 1939; chapelain du Pensionnat Notre-Dame-du-Sacré-Cœur, de 1938 à 1945; préfet spirituel des Frères convers. Au printemps de 1946, il était nommé secrétaire général de l'Université. A cette importante fonction, vint bientôt s'ajouter la charge de préfet principal de discipline.*

*Malgré les devoirs du professorat et les charges administratives, le T. R. P. Normandin ne négligea pas la vie de l'esprit. Deux beaux*

*volumes :* Bienheureux ceux qui croient, *et* Une grande Oubliée, l'Espérance, *nous livrent les fruits de son labeur et de ses méditations. A l'automne de 1944, il devient directeur de la* Revue de l'Université d'Ottawa, *à laquelle il collaborait depuis plusieurs années, comme en font foi de nombreux articles : « Discipline et volonté », « Responsabilité de nos éducateurs », « Vouloir, est-ce agir ou aimer », « Pourquoi est-il bon de croire », « Faut-il espérer », « Saint Paul et l'Espérance », « Sous la loupe de l'abbé Henri Bremond », « Un newmaniste français, Henri Bremond ». Trois plaquettes du T. R. P., dont deux publiées d'abord sous forme d'articles dans la* Revue de l'Université d'Ottawa, *eurent une très grande diffusion :* Serviteur de ton Âme; Nos Maîtres et l'Éducation sexuelle; Pour une Mentalité chrétienne.

*Au nouveau Recteur magnifique de l'Université d'Ottawa, nous offrons l'expression de notre filial dévouement et l'hommage de notre respect.*

La Rédaction.

# *Saint Pierre et son martyre*

## I. — LA DONNÉE DE LA FOI ET LE PROBLÈME HISTORIQUE.

Rome, pour nous, catholiques, est une patrie. Dans cette ville, à chaque moment, depuis dix-neuf siècles et jusqu'à la fin du monde, s'exécute la consigne donnée par le Christ, après sa Résurrection, sur une plage de Galilée: « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » Un homme de l'antiquité s'écriait avec orgueil: « Civis Romanus sum. » Dans le langage de l'humanité rachetée, ces paroles se traduisent: « Je crois à l'Église une, sainte, catholique et apostolique. » En ces temps où l'Évangile est si affreusement combattu, les croyants de partout multiplient les marques de leur fidélité au Saint-Siège, de telle façon qu'en Rome apparaît plus que jamais le centre du monde chrétien, comme déjà lorsque saint Paul écrivait aux Romains: « On proclame votre foi par tout l'univers. »

Depuis les jours lointains où Rome a perdu ses titres impériaux, tout son prestige lui vient de ce qu'elle sert de résidence au pape. Et la tradition qui y fait mourir Simon-Pierre le constitue, après Romulus, deuxième et véritable fondateur de la ville. Le pontife survit aux Césars et, dans la renommée, l'apôtre de Jésus-Christ a supplanté le fils du dieu Mars.

Ces titres glorieux, Rome ne les reçoit pas d'une voix unanime. Les dissidences orientales et le schisme grec, s'ils ne cessent pas de voir dans l'Église romaine celle qui peut à bon droit se réclamer de Pierre, n'en refusent pas moins au pape les prérogatives d'évêque universel. En Occident, une large portion de la chrétienté vit depuis des siècles en état de rupture permanente avec le Siège romain. Ces adversaires vont plus loin encore que les Orientaux: parmi eux, des théologiens et même des historiens, rejetant l'affirmation universelle des siècles, refusent à la terre de Rome la gloire d'être sanctifiée et comme consacrée par le sang du Prince des Apôtres.

C'est que le problème, pour eux, dépasse infiniment sa simple portée historique. La primauté que revendique l'évêque de Rome

peut sembler, en effet, liée de manière indissoluble au fait que l'apôtre Pierre est mort dans cette ville, et nulle part ailleurs. Cette circonstance légitimerait donc le catholicisme. Tout l'édifice de l'Église romaine serait comme une pyramide fondée sur sa pointe, et qu'on ferait s'effondrer en montrant que cette pointe est creuse.

Chez les partisans de la thèse opposée, on trouve parfois la même exagération. La controverse théologique apporte au débat son aigreur; elle le contamine.

Au lieu d'un fait, les uns voient un pouvoir illégitime et un dogme abhorré, les autres, un article de foi. Beaucoup de vaines discussions seraient évitées si on distinguait, à propos de saint Pierre, entre deux questions qui relèvent chacune d'un ordre tout différent.

Nous croyons, selon l'Évangile, que Notre-Seigneur a donné à tous ses Apôtres certains pouvoirs qui faisaient d'eux les continuateurs de son œuvre rédemptrice. Pierre, en plus de ces privilèges communs, a reçu la primauté, c'est-à-dire une juridiction sur l'ensemble du troupeau.

Cette primauté, nécessaire à l'unité des croyants, doit durer autant que l'Église elle-même. Elle est donc transmissible, et jusqu'à la fin des temps Pierre aura des successeurs. La Tradition nous enseigne qu'un tel héritage est lié, d'une manière inséparable, au siège épiscopal romain.

Voilà ce qui relève de la foi. Nous ne l'admettons pas en vertu d'une démonstration ou d'un raisonnement. Par delà tous les ordres de preuves, nous y croyons par l'effet d'une certitude que donne le Saint-Esprit, « car Dieu qui a dit: Que la lumière brille du milieu des ténèbres, c'est lui qui met sa clarté dans nos cœurs » (2 Cor. 4, 6). Mais de quelle façon l'évêque de Rome, à la mort de l'Apôtre, a-t-il reçu l'héritage de sa primauté ? Comment une prérogative conférée à une personne est-elle passée au siège romain, qui est une institution ?

Sur ce point, l'Église n'a rien défini. Le concile du Vatican déclare que Pierre gouverne par le moyen de ses successeurs, les évêques de Rome, qui occupent le siège « fondé par lui et consacré par son propre sang [1] ». Cette circonstance n'est toutefois pas men-

[1] Constitutio *De Ecclesia Christi*, c. II: DENZINGER, *Enchiridion*, 1824.

tionnée dans la définition même et ne relève pas de l'infaillible magistère de l'Église; il ne faut voir là qu'un « attendu », comme on dit dans le langage des juristes. Le concile déclare ensuite anathème uniquement celui qui affirme que Pierre n'a pas de successeurs dans l'exercice de sa primauté, ou que ses successeurs ne sont pas les évêques romains [2]. Il range donc la venue de saint Pierre à Rome au nombre des choses qu'on peut nier sans condamnation. Selon une comparaison célèbre, nous tenons fermement les deux extrémités d'une chaîne: la primauté que Jésus donne à saint Pierre et la juridiction universelle du pape. L'Église, comme dépositaire et interprète de la Révélation, n'enseigne rien sur les anneaux intermédiaires. La discussion demeure entièrement libre tant qu'elle porte seulement sur le mode de transmission. Il y a donc deux plans bien distincts. La primauté de Pierre, assumée après lui par les évêques de Rome, est d'ordre surnaturel, et rentre, par conséquent, dans le domaine de la foi. Mais c'est l'histoire qui montrera, si elle le peut et par les moyens qui lui sont propres, comment cette même primauté passe de l'Apôtre à ceux qu'on tient pour ses successeurs.

Peu importe, au point de vue du dogme, que saint Pierre ait occupé en personne le siège romain. Il a pu lui transmettre ses prérogatives par un autre moyen. L'essentiel, c'est qu'il les ait transmises, et nous le savons d'une divine certitude [3]. Si, par extraordinaire, on découvrait que l'Apôtre est mort en Asie ou en Égypte, notre soumission au siège romain n'en serait pas moins légitime. Pie XII resterait pour nous le successeur de Pierre, comme pasteur de tout le troupeau. Dans ce cas particulier, la donnée de l'histoire fournit un indice en faveur de la foi, nullement une preuve nécessaire. Il est donc bien vain de nier la venue de Pierre à Rome, si c'est avec l'espoir de ruiner l'Église catholique. Pareillement, ils commettent une grave confusion, ceux qui, montrant que la Tradition s'appuie sur un solide ensemble de témoignages, s'imaginent qu'ils prouvent la primauté romaine et qu'une telle démonstration dépasse l'ordre historique.

[2] *Ibid.*, 1825.

[3] Charles JOURNET, *l'Eglise du Verbe Incarné*, tome I, *La Hiérarchie apostolique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1941, p. 522 et suiv.

Les Orientaux, comme nous, voient dans saint Pierre l'apôtre des Romains; ils admettent la donnée de l'histoire, mais ils ne se sentent pas fils du pape, car ils repoussent la primauté de juridiction, qui est une donnée surnaturelle. Et certains des savants qui appuient la thèse traditionnelle n'ont pas vu là un motif de devenir catholiques.

Les questions de fait ne sont pas traitées d'une manière prudente et sûre lorsqu'on ne les dégage pas d'un contexte où fourmillent les sujets de discussion. Trop souvent, l'histoire subit le détriment de controverses qui lui sont étrangères par leur objet.

On voudrait ici répondre à une question précise, limitée au seul cadre historique. Il ne s'agira même pas d'examiner certaines circonstances particulières, de chercher si l'Apôtre est enseveli au Vatican, ou quels furent les épisodes de son ministère dans la capitale de l'empire. Ces problèmes sont accessoires; le seul qui compte, c'est de savoir si vraiment saint Pierre est venu à Rome et s'il y est mort.

## II. — THÈSE DE LA LÉGENDE INTÉRESSÉE. MÉTHODE CRITIQUE.

Les adversaires de la Tradition voient dans la mort de saint Pierre à Rome une création tardive et une « légende intéressée ». A les entendre, il s'agirait uniquement d'une supercherie plus ou moins consciente, destinée à soutenir les prétentions de l'évêque de Rome à la primauté. Une propagande habile et persuasive se serait emparée d'insinuations contenues dans certains témoignages du deuxième siècle; la légende se serait fortifiée assez pour être universellement reçue, dès les troisième et quatrième siècles, par les Pères et même, dans la suite, par les Orientaux ennemis de la primauté romaine, jusqu'au moment où le protestantisme la réfuta.

Il est bien vrai que, dès la fin du I^er^ siècle, on vit apparaître un genre littéraire bizarre et même assez choquant, auquel on pourrait donner le nom de « roman apostolique ». Il s'agit d'Évangiles ou d'autres écrits publiés sous le nom de certains apôtres, ou encore de récits touchant leur ministère et leur mort. La doctrine professée dans ces ouvrages est souvent hérétique. Pareil caractère suffit à démontrer que ces apocryphes ne furent pas tous composés sur l'instigation des premiers évêques de Rome. Les auteurs compensent

la sobriété de la Tradition par tout un merveilleux de pacotille: miracles innombrables et saugrenus, épisodes fantastiques, discussions publiques accompagnées des inévitables prodiges, en présence de l'empereur.

De tels récits ne furent pas sans déteindre sur la dévotion populaire. Si on a construit, à Rome, un oratoire sur la prison Mamertine, c'est qu'un apocryphe du V^e siècle, dont l'auteur, à en juger par ses inexactitudes, n'a jamais vu les lieux qu'il veut décrire, y fait séjourner les apôtres Pierre et Paul avant leur supplice. La chapelle de « Quo Vadis ? » et celle qui marque le lieu où les deux apôtres se séparèrent avant d'aller au martyre se rattachent au même cycle légendaire. A Rome encore, on montra longtemps deux pavés qui gardaient l'empreinte des genoux de saint Pierre, tombé là en oraison pour supplier Dieu de punir Simon le Magicien, dont les faux miracles séduisaient même les chrétiens.

Au III^e siècle, on possédait quelques-uns de ces « romans ». La *Prédication de Pierre* (Πέτρου κήρυγμα), antérieure à 200, est probablement d'origine égyptienne; les *Actes de Pierre* (Πράξεις Πέτρου), de la même époque, ne viennent pas de Rome, mais probablement de Syrie ou de Palestine; les *Actes de Pierre et de Paul*, en grec et en latin, remontent peut-être au III^e siècle. Leur doctrine est contraire à la foi romaine. Les *pseudo-Clémentines* apparaissent dans la première partie du III^e siècle. Amalgame d'éléments gnostiques et judaïques, elles semblent aussi d'origine orientale. C'est à l'apôtre Jacques le Mineur, qui gouverna les chrétiens de Jérusalem, qu'elles donnent le titre d' « évêque des évêques [4] ». Par leur origine, par les théories qu'ils développent, ces livres n'ont pu servir à la « propagande » romaine. Les chrétiens n'étaient pas dupes de pareilles inventions. Eusèbe, en historien, juge avec sévérité ce fatras:

> [ . . . ] il faut savoir, au sujet de ces livres mis en circulation par les hérétiques sous le nom des Apôtres, comme par exemple ceux qu'on nomme *Évangiles* de Pierre, de Thomas, de Matthias ou d'autres encore et aussi les *Actes* d'André, de Jean et des autres Apôtres, que pas une seule fois ils ne sont cités ou invoqués dans les écrits des anciens — pour nous borner à eux — qui succédèrent aux Apôtres. Leur style même s'écarte de l'usage qu'on a dans l'Église. Leur sens et tout leur contenu

[4] Berthold ALTANER, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1938, p. 36, 37, 54.

ne s'accordent pas avec la foi reçue des Apôtres, et cela montre bien qu'ils sont un produit de la corruption hérétique [5].

[ . . . ] Le livre qu'on appelle *Actes de Pierre*, l'*Évangile* qui porte son nom et aussi le livre intitulé *Prédication* ou *Révélation* [ de Pierre ] ne doivent pas être reçus au nombre des écrits canoniques; aucun des écrivains anciens ne recourt à leur témoignage [6].

Mais l'historien qui rejette si expressément les légendes apostoliques admet que saint Pierre mourut à Rome. Il l'affirme pour son propre compte, il cite de ces auteurs anciens qui, d'après lui, ne font pas mention des apocryphes [7]. Il tient le fait pour authentique, mais il condamne tous les récits truqués dont il est l'occasion.

Presque toujours, la critique la plus sévère doit reconnaître qu'à l'origine des légendes, on trouve une donnée véritable. Certes, elle peut être mal comprise ou exagérée, mais on ne saurait nier un fait attesté par ailleurs pour cette seule raison qu'il se trouve mêlé à des circonstances imaginaires. C'est un peu comme si on rejetait une donnée de l'histoire de France parce qu'elle figure dans un roman d'Alexandre Dumas. La légende, si vaste y soit la part de l'imagination, ne se crée pas à partir du néant. Nous ne posséderions pas les évangiles apocryphes s'il n'y avait pas eu, auparavant, les Évangiles véritables. Et si le martyre de Pierre à Rome était simplement une supercherie, comment admettre que nulle Église n'eût jamais élevé la moindre protestation ? Le silence ne sert pas de preuve; mais pour qui sait avec quelle vénération les jeunes chrétientés gardaient le souvenir des Apôtres, il paraît inadmissible que Rome ait pu créer, puis répandre et finalement imposer une tradition fausse, et la faire soutenir même par les ennemis d'une primauté qui en était comme la conséquence surnaturelle. Bien plus, le monde chrétien aurait adopté sans résistance une telle fiction dans les temps même où on la fabriquait. A côté de la Tradition qui, à première vue, ne présente rien d'extraordinaire ou d'impossible, que d'invraisemblances !

Dans les premières années du III^e siècle, le martyre des apôtres Pierre et Paul sert à Tertullien d'argument contre les hérétiques:

[5] *Hist. eccl.* l. III, c. XXV: *P.G.*, t. 20, col. 270.

[6] *Ibid.*, l. III, c. III: *P.G.*, t. 20, col. 218.

[7] *Hist. eccl.* l. II, c. XXV: *P.G.*, t. 20, col. 207. — *Chronicon*, l. II: *P.G.*, t. 19, col. 544.

« L'heureuse Église [ de Rome ] ! à qui les Apôtres ont prodigué leur doctrine et leur sang, où Pierre est admis à la Passion du Seigneur, où Paul reçoit la couronne dans la mort de Jean [ Baptiste ] [8]. »

La piété nous a laissé des témoignages. Dans le sous-sol de la basilique Saint-Sébastien, sur la voie Apienne, les fouilles de 1915 ont découvert une *triclia*, sorte de réfectoire où les chrétiens célébraient, en l'honneur des martyrs, un repas funèbre appelé *refrigerium*. Certains endroits de la muraille portent des inscriptions gravées à la pointe sèche dans le badigeon. Les fidèles sollicitent l'intercession des deux Apôtres, ou mentionnent qu'ils ont fait là le *refrigerium* [9]. Il n'est pas utile de rechercher ici pour quelle raison les chrétiens célébraient la mémoire des Apôtres en un lieu qui n'est pas celui de leur sépulture traditionnelle. Retenons seulement une précieuse indication. A cette époque, dans la seconde moitié du III^e siècle, la dévotion aux saints n'allait qu'aux martyrs, et aux martyrs locaux. Pierre et Paul étaient donc vénérés en leur qualité de saints de l'Église romaine.

Mais on admet sans trop de difficulté qu'à cette époque déjà la mort de saint Pierre à Rome n'était plus contestée. La controverse porte sur les témoignages des deux premiers siècles. On les révoque, soit qu'ils paraissent insuffisants, soit qu'ils supportent, à ce qu'il semble, une autre interprétation. Deux textes seulement, il est vrai, affirment de manière explicite que saint Pierre est venu à Rome. Avec les autres, il faut recourir à la déduction. Mais pourquoi un tel procédé ne serait-il pas légitime lorsqu'il ne fait pas violence au texte ? L'histoire en use constamment; elle saurait bien peu, si elle devait tenir pour certain uniquement ce qui est affirmé, et non ce qui se dégage d'un ensemble de textes. On objecte aussi la rareté des témoignages et leur forme peu catégorique. C'est oublier que, dans le cours des temps et par l'effet des circonstances, beaucoup de documents se sont perdus. Et surtout, si la mort de saint Pierre à Rome fut, dès le I^er siècle, une chose admise et connue de tous, il est normal qu'on n'y trouve que des allusions. Qui s'aviserait aujourd'hui de prouver que Napo-

8 *De Præscr.* c. XXXVI: *P.L.*, t. 2, col. 49.

9 M^gr M. Besson, *Saint Pierre et les Origines de la Primauté romaine*, Genève, S.A.E.D.A., 1929, p. 70 et suiv. — H. Chéramy, *Saint-Sébastien hors-les-murs*, Paris, Maison de la Bonne Presse, [ s.d ].

léon mourut à Sainte-Hélène ? Ce serait une grave erreur de croire que les auteurs insistent sur un point quelconque dans la mesure où il est incontestable pour leurs contemporains. A part l'absence de documents ou leurs contradictions entre eux, c'est là sans doute le plus grand inconvénient des recherches historiques.

Une autre méthode consiste à révoquer les témoins un à un. C'est méconnaître que des témoignages indépendants se fortifient l'un par l'autre, malgré ce qu'on pourra leur trouver de peu certain ou d'incomplet si on considère chacun séparément; la partie ne saurait être aussi grande et aussi complète que le tout. Enfin, on ne peut récuser un auteur simplement parce qu'il ne s'exprime pas, sur le martyre de saint Pierre, avec toute la clarté que nous désirons. Nous-mêmes, lorsque nous parlons d'un personnage, nous ne disons pas tout ce que nous savons de lui, mais seulement ce qu'il faut. Par exemple, saint Irénée, comme nous verrons, affirme la venue de saint Pierre à Rome; il ne dit pas qu'il y est mort. Peut-on en conclure qu'il le nie ? en aucune manière. A considérer tout le passage, une telle indication n'était pas utile.

Avant de commenter les textes qui prêtèrent à tant de controverses, il fallait insister sur les principes qui dirigent un tel examen.

## III. — TÉMOIGNAGES DES DEUX PREMIERS SIÈCLES.

1. Sous le pontificat de Zéphyrin, dans les premières années du III^e siècle, Caïus, prêtre romain, écrivit un ouvrage de controverse en forme de dialogue et qui avait pour titre: *Contre Proclus*, personnage qui dirigeait à Rome un groupe de fidèles se rattachant à la secte des montanistes ou cataphrygiens. Les adeptes de ce mouvement se distinguaient par une vie sévère, en marge des autres chrétiens. Ils tenaient pour des révélations divines les paroles émises par certains d'entre eux, saisis de transes prophétiques pendant leurs réunions. Tertullien sera leur principal défenseur et leur adepte le plus illustre.

Afin de prouver le caractère apostolique de l'Église romaine, Caïus affirme: « Je puis vous faire voir les trophées [τρόπαια] des

Apôtres. Allez au Vatican et sur la voie d'Ostie, et vous verrez les trophées de ceux qui fondèrent cette Église [10]. »

Les deux apôtres sont Pierre et Paul; tout le monde en convient. Mais que faut-il entendre exactement ici par *trophées* ? Chez les païens, ce mot désignait le monument commémoratif d'une victoire. Or, la victoire, chez les chrétiens des premiers temps, c'était la glorieuse mort par le martyre. De nombreuses inscriptions qualifient de vainqueurs (victor) ceux qui ont donné leur vie pour la foi; mal comprises, elles nous ont même valu des saints Victor en nombre incroyable. Ainsi, au temps du pape Zéphyrin, deux monuments, aussi modestes qu'on voudra, mais visibles, attestaient le martyre des apôtres Pierre et Paul. Et, puisque ces deux monuments prouvaient, par cette seule raison qu'ils se trouvaient à Rome, le caractère apostolique de l'Église romaine, ils rappelaient un événement qui s'était passé dans cette ville. S'agissait-il de simples stèles, de pierres commémoratives, ou de tombeaux ? Eusèbe, qui avait lu tout le texte de Caïus, tient pour ce deuxième sens qui est le plus naturel. Peu importe ! dans l'un ou l'autre cas, la signification reste pour nous la même: vers 210, les chrétiens de Rome croyaient que saint Pierre était mort dans leur cité. Le fait devait être tenu pour incontestable, puisqu'il servait d'argument contre un ennemi de la foi catholique. Bien plus, cet ennemi habitait Rome; il n'était donc pas possible d'en appeler à une tradition douteuse ou très peu connue.

On a prétendu parfois que Caïus, au moins pour le *trophée* du Vatican, avait, le premier, désigné un monument païen, et qu'il était ainsi l' « inventeur » de la tombe apostolique. Les circonstances dans lesquelles il parle excluent cette opinion.

2. Avant celui du prêtre romain, nous avons le témoignage, digne de la plus grande attention, de saint Irénée, évêque de Lyon. Dans son jeune âge, comme il nous l'apprend lui-même, il avait connu l'évêque de Smyrne, Polycarpe, qui lui avait enseigné « ce qu'il tenait des Apôtres », en particulier de saint Jean. Un intermédiaire, un seul, sépare Irénée du vieil Apôtre et des premiers temps de l'Église. Dans la suite, il fit au moins un séjour à Rome et devint évêque de Lyon. Il témoigne ainsi tout à la fois pour l'Asie, Rome et les Gaules.

[10] Eusèbe, *Hist. eccl.* l. II, c. XXV: *P.G.*, t. 20, col. 210.

Son intervention lors du conflit touchant la date de Pâques le montre attaché au siège de Rome autant qu'à son Asie natale, ce qui empêche de voir en lui un Grec adhérant à une Tradition répudiée par son peuple, comme plus tard Bessarion.

Dans son grand ouvrage *Contra Hæreses* (contre les Hérésies) écrit vers l'an 180, Irénée assure que l'Église romaine, « la plus grande, la plus ancienne et que tous connaissent », est « fondée, établie par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul ». Pour cette raison, les autres Églises doivent se régler sur elle en ce qui concerne la foi [11]. La hiérarchie romaine est issue directement des Apôtres. « Ils ont transmis à Lin la charge d'administrer cette Église . . . Anaclet lui a succédé; après lui, troisième après les Apôtres, c'est Clément qui a reçu l'épiscopat . . . Maintenant, Éleuthère, à la douzième après les Apôtres, détient à son tour l'épiscopat [12]. »

Voilà qui est net, au moins sur l'apostolat romain de saint Pierre. Sans forcer le texte, on en peut tirer davantage. Irénée nous dit que Marc écrivit son Évangile « après le départ » des Apôtres — μετὰ δε τὴν τούτων ἔξοδον , — ce qui doit s'entendre: après leur mort, et non: après qu'ils eurent quitté Rome pour se rendre ailleurs. Le Nouveau Testament, à trois reprises, emploie le mot ἔξοδος . Une fois, il désigne à proprement parler l'exode, le départ des Juifs tenus captifs en Égypte. Les deux autres fois, il signifie mort, décès [13]. De plus, si la mort de saint Paul et celle de saint Pierre indiquent le moment où Marc écrivit son Évangile, si elles peuvent servir de repère, c'est qu'elles furent assez rapprochées dans le temps et dans l'espace pour ne faire qu'un seul événement. Si on admet que saint Paul mourut à Rome, il faut l'admettre aussi pour saint Pierre.

3. Au temps de saint Irénée, et même un peu avant, Denys de Corinthe apporte le témoignage d'une Église apostolique; il écrit aux Romains:

> Dans un tel avertissement, vous aussi avez uni Rome et Corinthe, ces deux arbres que nous devons à Pierre et à Paul. Car, de même que l'un et l'autre ont exercé leur ministère à Corinthe et nous ont instruits, de même ils se rendirent vers le même lieu en Italie pour enseigner, et ils y ont souffert le martyre vers le même temps [14].

11 *Contra Hær.*, l. III, c. III, 2: *P.G.*, t. 7, col. 848.
12 *Ibid.*, l. III, c. III, 3: *P.G.*, col. 849, 851.
13 Hébr. 11, 22; Luc 9, 31; 2 Pierre 1, 15.
14 Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. II, c. 25: *P.G.*, t. XX, col. 210.

On a vu dans ce passage l'évocation de faits légendaires, à cause de deux graves erreurs qu'il renfermerait.

Premièrement, saint Pierre ne serait jamais allé à Corinthe. Le Nouveau Testament ne parle pas d'un tel voyage, mais il ne nous renseigne pas en détail sur chacun des Apôtres. Nous savons que les Corinthiens, au cours de leurs disputes, se réclamaient de Paul, ou d'Apollos, ou encore de Céphas (Pierre); d'où les reproches de saint Paul[15]. Si, à Corinthe, un parti s'en référait à saint Pierre, c'est probablement qu'il y avait prêché, comme Paul et Apollos.

La deuxième difficulté vient d'une traduction fautive commune à de nombreux auteurs. En effet, καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ne signifie pas: ils se rendirent *ensemble* en Italie pour enseigner, mais bien: *vers le même lieu* pour enseigner, car ὁμόσε n'évoque pas une idée de temps, mais de direction. Le reproche qu'on adresse à Denys de faire voyager ensemble les deux Apôtres vers l'Italie et de contredire ainsi les *Actes* ne résiste pas à un examen attentif. Sur les deux points contestés, son témoignage n'est pas contaminé par la légende. Et s'il n'affirme pas de manière positive que Pierre et Paul ont subi le martyre à Rome, il donne bien à entendre que ce fut dans cette ville d'Italie où ils allèrent l'un et l'autre.

4. La plus ancienne assertion du IIe siècle nous vient d'un évêque syrien, Ignace d'Antioche. Condamné aux bêtes sous Trajan, soit avant 117, il devait subir son supplice à Rome. Il écrivit aux fidèles de cette ville pour qu'ils ne fassent aucune démarche en sa faveur, tellement il désirait le martyre.

> Je serai véritablement disciple du Christ lorsqu'on ne verra plus mon corps. Suppliez-le, pour qu'on trouve en moi une victime par le moyen des fauves. Je ne vous donne pas des ordres comme Pierre et Paul. Ils étaient des Apôtres, moi je suis un condamné; ils étaient libres, et moi je ne suis qu'un esclave[16].

Si Pierre et Paul n'ont pas dirigé les chrétiens de Rome, le raisonnement d'Ignace n'est pas fondé: pourquoi dirait-il que lui-même ne peut agir comme les Apôtres, s'ils n'ont pas fait réellement ce qu'il refuse d'imiter ? Pour saint Paul, on peut comprendre, à la rigueur, qu'il s'agit d'une allusion à son *Épître aux Romains* ou encore à son

[15] 1 Cor. 1, 11-12.
[16] *Epist. ad Rom.*, c. IV, 3: *P.G.*, t. 5, col. 690.

séjour mentionné dans le dernier chapitre des *Actes*. Mais saint Pierre, lui, n'a jamais écrit aux chrétiens de Rome. S'il leur a donné des instructions, il est nécessairement allé dans leur ville.

De Smyrne toujours, saint Ignace écrivit d'autres épîtres. Celle aux Tralliens renferme un texte parallèle à celui de l'*Épître aux Romains*.

> Je me trouve enchaîné à cause du Christ, mais je ne suis pas encore digne de lui. Si je suis offert en sacrifice, peut-être alors serai-je trouvé digne.
>
> Je ne donne pas des ordres comme un Apôtre [17].

L'Église de Tralles n'était pas une fondation apostolique; pour cette raison, saint Ignace, lorsqu'il refuse de s'adresser à elle comme le feraient les Apôtres, ne cite pas tel d'entre eux. Mais, en revanche, il rappelle aux Éphésiens qu'ils purent s'entretenir « avec Paul, Jean et le très fidèle Timothée [18] ». C'est un indice de plus qu'il considérait Pierre et Paul comme les apôtres de Rome.

Ou encore, il cite l'exemple d'Anaclet et de Clément qui se sont acquittés, devant Pierre, d'un « ministère pur et irréprochable [19] ». Ces deux personnages — nous retrouverons le second dans un instant, — sont des Romains; ils ont gouverné l'Église de Rome après les Apôtres. Le ministère qu'ils ont accompli en présence de saint Pierre, ils ne purent l'exercer qu'à Rome; par conséquent, l'Apôtre s'y trouvait aussi.

5. Dans les dernières années du I^er^ siècle, les Corinthiens, qui avaient déjà donné tant de souci à saint Paul, se trouvaient une fois de plus divisés. L'Église romaine fut sollicitée d'intervenir. A ce moment, elle était gouvernée par Clément, troisième successeur des Apôtres. Des chrétiens se rendirent à Corinthe, porteurs d'une lettre. La Tradition, de très bonne heure, attribue ce texte à Clément; il est normal, en effet, que l'évêque ait rédigé une épître envoyée au nom de son Église. Le ton est bien d'un homme qui gouverne le troupeau du Christ.

17 *Epist. ad Trall.*, c. III: *P.G.*, t. 5, col. 780.
18 *Epist. ad Ephes.*, c. XI: *P.G.*, t. 5, col. 745.
19 *Op. cit.*, c. VII: *P.G.*, col. 788.

Après avoir évoqué des personnages de l'Ancienne Alliance, la lettre continue:

> Mais laissons les modèles d'autrefois pour en venir à des héros plus actuels, et considérons les grands exemples de notre temps. Par un effet de la jalousie et de l'envie, ceux qui étaient les colonnes de l'Église les plus élevées et les plus justes ont enduré la persécution jusqu'à la mort. Jetons les yeux sur nos vaillants Apôtres: victime d'une injuste jalousie, Pierre a subi non pas un ou deux, mais plusieurs mauvais traitements; après qu'il eut rendu témoignage de sa foi, il monta au séjour de la gloire, qu'il avait mérité. Par suite de la jalousie et de la discorde, Paul a soutenu le combat de la patience, enchaîné à sept reprises, expulsé, lapidé; champion de la foi en Orient et en Occident, il reçut pour sa fidélité un prix éclatant. Après avoir enseigné dans le monde entier, après être allé jusqu'aux bornes de l'Occident, il témoigna pour la foi en présence des magistrats. C'est ainsi qu'il a quitté ce monde, modèle de patience.
>
> A ces hommes à la vie sainte, ont été joints en foule des élus qui subirent un grand nombre d'injustices et de tourments, et qui ont laissé, parmi nous, un merveilleux exemple [20].

Longtemps la portée de ce texte célèbre fut diminuée par une traduction incorrecte. On rendait: Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους par: jetons *nos* yeux sur les vaillants Apôtres. Mais les expressions telles que: ἐν ὀφθαλμοῖς, πρό ὀφθαλμῶν, κατ' ὀφθαλμούς ne s'emploient pas avec un adjectif possessif. Elles ont une valeur adverbiale, et c'est le contexte qui donne leur nuance exacte. D'ailleurs, en grec ou en français, on ne dit pas: Jetons *nos* yeux. Une précision pareillement inutile est une incorrection. Il n'y a qu'une traduction possible: Jetons *les* yeux sur *nos* vaillants Apôtres — littéralement: les Apôtres *de nous*. La place de ἡμῶν dans la phrase donne une force très grande au sens possessif.

Le texte ainsi rétabli permet plusieurs déductions. Clément veut recourir à des exemples contemporains (τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα) ceux des martyrs. Après les Apôtres, il évoque le souvenir, conservé parmi les chrétiens de Rome (ἐν ἡμῖν) de leurs disciples romains, qui ont souffert aussi pour la foi. Comme l'allusion au supplice des Apôtres fait tout naturellement évoquer la persécution contre les chrétiens qui habitaient Rome, nous pouvons conclure qu'il eut lieu aussi dans cette ville.

Une indication permettra même de lui assigner une date approximative. La comparution eut lieu devant les magistrats (ἐπὶ τῶν

20 *Epist. ad Corinth.*, c. V et VI: *P.G.*, t. 1, col. 217-220.

ἡγουμένων); le martyre fut un acte officiel. Or, dans le cours du Ier siècle, les chrétiens eurent à souffrir deux persécutions, sous Néron et sous Domitien. C'est la seconde que l'Épître mentionne, dans le préambule et en d'autres endroits, ce qui permet de la dater à quelques années près, Domitien étant mort en 96. On voit même que cette épreuve n'avait pas encore pris fin quand la lettre fut rédigée [21].

Si le supplice des Apôtres avait eu lieu au cours de cette dernière persécution, l'Épître n'en parlerait pas comme d'une circonstance passée, et dont les témoins ont laissé un grand exemple, sans compter que cela ferait mourir Pierre et Paul à un âge vraiment trop avancé. Leur mort se rattache donc à la persécution de Néron, que l'empereur déclencha peu après l'incendie de Rome, pour détourner sur les chrétiens les soupçons qui s'élevaient contre lui. Ce désastre se produisit en juillet 64; Néron est mort en juin 68. Le martyre se situe dans l'intervalle.

La lettre de Clément fut écrite environ trente ans après. A Rome, les fidèles de ce temps, qui appartenaient à la deuxième génération chrétienne, étaient les fils de ceux qui entendirent la prédication apostolique. Malgré la persécution, il devait subsister des témoins directs, parmi lesquels saint Irénée a rangé Clément [22]. Nous avons là, de toute évidence, un document de premier ordre, qui permet de conclure que Pierre et Paul, apôtres de l'Église romaine, ont subi le martyre à Rome, dans les dernières années de Néron.

6. Un apocryphe judéo-chrétien, l'*Ascension d'Isaïe*, qui remonte à la fin du Ier siècle, met le supplice de saint Pierre en rapport avec la persécution de Néron:

> Et après [ . . . ] descendra Béliar, le grand prince, le roi de ce monde, qui l'a dominé dès qu'il a existé; et il descendra de son firmament sous la forme d'un homme, roi d'iniquité, meurtrier de sa mère, qui lui-même est roi de ce monde. Et il persécutera la plantation qu'auront plantée les douze Apôtres du Bien-Aimé; des Douze, un sera livré entre ses mains (c. IV, 2-3) [23].

[21] Ch. I, LIX, LX, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, Neue Folge, vol. 5, Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung, 1901, p. 94, 144, 145. — Le texte de la *Patrologie grecque* n'est sûr que jusqu'aux premières lignes du chapitre LVII.

[22] *Conrta Hœr.*, l. III, c. III: *P.G.*, t. 7, col. 849.

[23] Edité par Eugène Tisserant, Paris, Letouzey et Ané, 1909, p. 116-117.

Il est facile de reconnaître Néron, qui fit assassiner sa mère Agrippine. La plantation qu'il ravage, c'est l'Église de Jésus-Christ. L'Ancien Testament compare Israël à la « vigne de Dieu » (Is. 5, 7); dans l'Évangile, le blé qu'on sème figure les rachetés; un grain de sénevé représente le Royaume des cieux (Matth. 13, 38 et 31). Il semble à première vue que l'expression « un des Douze » doit se rapporter à saint Paul. Mais, dans l'*Ascension d'Isaïe,* ce mot s'applique aux disciples délégués par le Christ après sa résurrection: « le Bien-Aimé sortira [ du sépulcre . . . ] et enverra ses douze Apôtres » (c. III, 17). « Et je vis lorsqu'il envoya les douze disciples et qu'il monta » (c. XI, 22).

C'est le sens même que prend ce mot dans le Nouveau Testament; le Christ, parmi ses disciples, en choisit douze pour faire d'eux ses apôtres. Les Évangiles nomment ce groupe les Douze. Après l'Ascension, Matthias, un fidèle de Jérusalem, est élu pour remplacer Judas, « comme témoin de la Résurrection ». Bien qu'il fût lui-même Apôtre, saint Paul emploie cette expression au sens évangélique lorsqu'il dit: « [ le Christ ] est apparu à Céphas, puis aux Douze » (1 Cor. 15, 5). Un peu plus loin, (v. 8), il ajoute: « Après tous les autres, le Christ s'est fait voir à moi, comme à l'avorton. » Il ne se place pas dans le collège apostolique où les auteurs ne le mettront qu'à la fin du II^e siècle. Le disciple, tombé aux mains de Néron, est probablement un autre que saint Paul; ce ne peut être que Pierre, car la Tradition ne fait mourir que ces deux Apôtres lors de la persécution de 64.

7. Au moment où fut rédigée l'*Ascension d'Isaïe,* le vieil Apôtre Jean composait le quatrième Évangile. Dans un passage célèbre, le Christ, après sa résurrection, prédit la mort de saint Pierre: « En vérité, en vérité, je te le dis, quand tu étais plus jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais; mais quand tu seras vieux, tu étendras les mains, et un autre te ceindra, et te mènera où tu ne voudras pas. — Il dit cela, indiquant par quelle mort Pierre devait glorifier Dieu. Et après avoir ainsi parlé, il ajouta: Suis-moi » (Jean 21, 18-19).

A la suite de Jésus, l'Apôtre subira la violence jusqu'à mourir, et par là il rendra gloire à Dieu; évidemment, c'est le martyre.

Lorsque Jean rapporte ces paroles, Pierre est mort depuis bien des années, trente ans peut-être. C'est aussi l'époque où l'*Épître* de Clément revendique saint Pierre comme apôtre de Rome, le cite avec les chrétiens exterminés dans cette ville par Néron, et cela dans une lettre à Corinthe, une des principales Églises du monde grec. Ainsi, trois témoignages contemporains s'étayent et se complètent. Le martyre de saint Pierre est prophétisé par Notre-Seigneur; l'*Ascension d'Isaïe* le rattache à la persécution de Néron; l'*Épître* de Clément permet de conclure que Rome en fut le théâtre.

8. Enfin, il existe un témoignage de l'Apôtre lui-même. Saint Pierre achève ainsi sa première Épître: « Celle qui est élue à Babylone vous salue, ainsi que Marc, mon fils » (1 Pierre 5, 13). On comprend d'ordinaire les mots ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ par: l'Église qui est à Rome. Si toutefois on veut les entendre au sens littéral, deux villes entrent en considération, l'une en Égypte, l'autre en Mésopotamie.

La Babylone égyptienne occupait l'emplacement du Caire. C'est au V^e^ siècle seulement qu'elle servit de résidence à un évêque, ce qui ne permet guère d'y situer une communauté chrétienne déjà du vivant des Apôtres. L'Église d'Égypte, qui devait occuper une si grande place dans la chrétienté, ne semble pas être d'origine apostolique; elle-même ne l'a pas revendiqué.

Les titres de la Babylone mésopotamienne paraissent plus solides. Elle servira de centre à une communauté juive, à des écoles de théologie qui prendront une grande part à l'élaboration du *Talmud*. Mais aucune tradition antique n'atteste le séjour de saint Pierre dans cette ville. Les écrivains des premiers siècles qui soulèvent cette question, assurent que Babylone, dans ce passage, signifie Rome. En Occident, Érasme, au XVI^e^ siècle, sera le premier à suggérer une interprétation littérale. On s'attendrait à trouver des références plus précises chez les nestoriens, schismatiques de Mésopotamie, les mieux placés pour transmettre les traditions locales touchant un séjour de saint Pierre dans ces contrées. Il n'en est rien. Deux d'entre eux, il est vrai, affirment que l'Apôtre vint à Babylone; mais il s'agit d'écrivains des XIII^e^ et XIV^e^ siècles qui, pour tout argument, citent le passage de l'Épître, et surtout, comme les autres, ils font mourir saint Pierre à

Rome. Les Orientaux, qu'on ne soupçonnera pas d'être intéressés, sont unanimes sur ce point. Il n'existe pas non plus un témoignage contraire chez les Syro-Chaldéens, ou chez les Arméniens. Jusque dans leur liturgie, tous exaltent la ville qui a recueilli le sang des apôtres Pierre et Paul.

L'absence d'une tradition sûre et ancienne sur les lieux mêmes autorise à prendre ce nom de Babylone dans un sens spirituel. Des raisons positives nous y engagent.

Les *Oracles sibyllins*, compilation judéo-chrétienne dont les fragments sont de diverses époques, donnent à Rome le nom de la ville maudite. Le cinquième oracle, composé probablement sous le règne de Marc-Aurèle, dans la seconde moitié du IIe siècle, fait surgir Néron à Babylone (v. 143) [24].

Ce nom, dans l'*Apocalypse*, désigne la Rome impériale, en tant que persécutrice de l'Église et souveraine de l'univers. La ville apparaît au prophète sous la forme d'une *grande prostituée*: « Sur son front était un nom, un nom mystérieux: Babylone, la mère des impudiques et des abominations de la terre. Je vis cette femme, ivre du sang des saints et des témoins de Jésus; et, en la voyant, je fus saisi d'un grand étonnement » (Apoc. 17, 5-6). Cette femme est assise sur la « Bête », animal à sept têtes et à dix cornes. « Les sept têtes sont sept montagnes sur lesquelles la femme est assise » (v. 9). — « Et la femme, c'est la grande cité, qui a la royauté sur les rois de la terre » (v. 18). Depuis le XVIe siècle, cette identification a servi fréquemment dans la polémique protestante.

L'ancienne Babylone était par excellence la persécutrice d'Israël. Rome, à l'égard de l'Église, du nouvel Israël, se trouvait dans une situation toute semblable; comme Babylone pour les Juifs, elle incarnait la résistance à l'œuvre divine. Les chrétiens la tenaient pour une métropole de la corruption, d'accord en cette opinion avec certains de leurs ennemis. Tacite, voulant expliquer pourquoi la «superstition exécrable » du christianisme était parvenue jusqu'à Rome, dit que « tous les crimes et les corruptions de partout finissent par y aboutir et par y être cultivés [25] ». Au moment où l'Apôtre rédigeait

[24] *Die Oracula Sibyllina* publ. par J. Geffcken, Coll. *die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902.
[25] *Annales*, l. XV, c. XLIV.

son Épître, après cette boucherie désordonnée qui suivit la catastrophe, la persécution régulière avait commencé.

> Bien-aimés, écrit-il, ne soyez point surpris de l'incendie qui s'est allumé au milieu de vous pour vous éprouver, comme s'il vous arrivait quelque chose d'extraordinaire. Mais, dans la mesure où vous avez part aux souffrances du Christ, réjouissez-vous . . . (1 Pierre 4, 12-13).
>
> Que nul d'entre vous ne souffre comme meurtrier, comme voleur ou malfaiteur, ou comme avide du bien d'autrui. Mais s'il souffre comme chrétien, qu'il n'en ait pas honte; plutôt qu'il glorifie Dieu pour ce nom même (1 Pierre 4, 15-16).

Les fidèles, en effet, comparaissaient devant les tribunaux ordinaires; la qualification même de chrétien constituait un chef d'accusation, comme celle de voleur ou d'assassin. Pareils événements accentuaient la ressemblance entre les deux cités; ils poussaient à une comparaison que déjà l'immoralité de Rome rendait toute naturelle.

Un autre indice encore fait croire que l'Épître est datée de Rome. Aux salutations de l'Église, Pierre joint celles de Marc, qu'il appelle son fils. Or, ce disciple des Apôtres se trouvait à Rome avec saint Paul, durant sa première captivité. Lors de sa seconde captivité, saint Paul le fit revenir vers lui, car il avait grand besoin de sa collaboration [26]. Papias et Irénée, qui nous rapportent la Tradition des vieux presbytres d'Asie, ceux qui avaient connu les Apôtres, assurent que Marc rédigea son Évangile en se fondant sur la prédication de saint Pierre, et le second précise qu'elle s'adressait aux fidèles de Rome[27].

Certains ont pensé que l'expression « celle qui est élue » s'appliquait à une chrétienne, à l'hôtesse de l'Apôtre, ou encore à son épouse. Mais il est peu vraisemblable que, dans le même verset où il appelle Marc par son nom, saint Pierre use d'une périphrase pour désigner une seconde personne. Le mot de fils, appliqué à Marc, doit être pris dans un sens figuré; il paraît donc naturel d'en faire autant pour cette expression quelque peu obscure et de comprendre, avec les Pères: l'Église de Rome.

* * *

[26] Col. 4, 10; Philémon, 24; 2 Tim. 4, 11.

[27] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXXIX: *P.G.*, t. 20, col. 300. — Irénée, *Contra Hœr.*, l. III, c. I: *P.G.*, t. 7, col. 844.

Il faut donc bien constater que la Tradition touchant la mort de saint Pierre ne relève aucunement de la légende. Au contraire, c'est la légende qui vient se greffer sur la donnée de l'histoire. L'origine orientale des « romans apostoliques », les doctrines hétérodoxes qu'ils voudraient légitimer et répandre attestent suffisamment qu'ils ne peuvent être des inventions en faveur de la primauté romaine. S'ils avaient propagé des récits où saint Pierre apparaît comme le précurseur de la gnose, les premiers évêques de Rome auraient discrédité leur siège.

En outre, la donnée authentique de la Tradition apparaît dans l'Écriture avec la Première Épître de saint Pierre — et peut-être aussi dans un autre texte, comme on verra plus loin. Dans les dernières années du Ier siècle, l'Évangile de saint Jean, l'Épître de Clément et l'*Ascension d'Isaïe* donnent des indices concordants. Les témoignages d'Ignace, de Denys et d'Irénée conduisent au début du IIIe siècle, où Caïus, contre les hérétiques résidant à Rome, revendique pour cette ville le martyre de Pierre et de Paul. Depuis ce moment-là, en Orient et en Occident, la Tradition est ferme, acceptée de tous. Personne, d'ailleurs, ne le conteste; le débat porte sur les deux premiers siècles. Mais, pour qui considère avec attention les documents, depuis l'Apôtre jusqu'aux auteurs ecclésiastiques et aux Pères, il y a transmission continue d'une donnée incontestable.

Si on n'admet pas que saint Pierre est venu à Rome, les textes perdent leur sens le plus naturel, certains arguments ne sont plus fondés pour ceux-là mêmes qui en usent. Nier la Tradition suscite une difficulté après l'autre; pour les résoudre, il faut récuser des textes qui proviennent de sources différentes, ou leur faire subir une véritable violence, contraire aux procédés de la critique.

## IV. — LE NOUVEAU TESTAMENT. SILENCE DES ACTES ET DE SAINT PAUL.

Les adversaires de la thèse traditionnelle ne se bornent pas à contester les témoignages positifs. Ils recourent à un autre genre d'argument: si l'apôtre Pierre était venu à Rome, l'Écriture ne manquerait pas d'en parler, surtout les *Actes des Apôtres* et les Épîtres de saint Paul. Bien plus que les contestations sur des textes suf-

fisamment clairs, c'est l'objection la plus sérieuse. Mais il ne faudrait pas en exagérer la portée.

Le silence fournit rarement une preuve, car on n'en discerne presque jamais les raisons. Souvent, il paraît inévitable, nécessaire même qu'un auteur parle de tel événement, de tel personnage, et pourtant il n'en dit rien. Dans ses deux *Apologies*, saint Justin ne fait nulle mention d'un ministère apostolique à Rome. Deux évangélistes, Marc et Jean, ne parlent pas de la conception virginale du Christ; devons-nous penser qu'ils l'ignoraient ? Il faut à Jean cinq chapitres (13 à 17) pour noter les circonstances du dernier souper, au soir du jeudi-saint, et pour transcrire les propos du Christ; mais il ne rapporte pas l'institution de l'eucharistie, qui est pourtant l'essentiel de cet épisode, et qui accomplit une prophétie du Seigneur notée dans ce même Évangile (ch. 6). Si donc le silence est un solide argument, s'il a vraiment la force d'une négation, il faut voir, entre les quatre Évangiles, les plus irréductibles contradictions.

Pourtant, ce serait une erreur de refuser toute valeur au silence; lorsqu'un fait n'est connu que par des documents de basse époque, sans que nous en possédions au moins des indices contemporains ou suffisamment rapprochés, il faut alors le nier ou le tenir pour douteux. Mais si nous disposons d'un solide ensemble de témoignages, d'une tradition continue qui remonte aux acteurs ou aux témoins, on ne peut les récuser parce que des contemporains ne disent rien quand, à notre sens, ils devraient parler. Pour bizarre que paraisse un tel silence, il faut en rechercher la cause et ne pas conclure précipitamment. S'il y a, en histoire, quelque certitude, elle vient d'arguments positifs. On n'édifie pas sur le silence toute une démonstration.

Les *Actes des Apôtres* ne font aucune mention d'un voyage de saint Pierre à Rome. Il n'y a rien de surprenant, car cela tient au caractère même du livre, à ses limites. La première partie (ch. 1-12) répond seule au titre. Elle retrace la vie de la communauté chrétienne à Jérusalem, la propagation de la foi en Palestine et en Syrie, la prédication de l'Évangile aux gens des nations. Ces douze chapitres concernent l'Église primitive dans sa totalité; ils s'achèvent par le récit de la persécution d'Hérode, avec la délivrance miraculeuse de Pierre et la mort du roi. Et encore, on n'y parle pas de

tous les Apôtres. Sept d'entre eux (André, Philippe, Barthélemy, Thomas, Judas-Thaddée, Matthieu et Simon le Zélateur) figurent dans la liste au début du livre (Actes 1, 13); après quoi on ne cite plus leurs noms. Pareillement, il n'est plus question de Matthias, remplaçant de Judas l'Iscariote, après le récit de son élection (Actes 1, 26).

La seconde partie (ch. 13-28), à l'exception du chapitre 15, qui raconte le synode de Jérusalem, pourrait s'intituler *Actes de Paul.* Le récit commence avec le premier voyage missionnaire de saint Paul et s'achève sur sa captivité à Rome. Il s'interrompt là, et ne dit rien d'un quatrième voyage qui conduisit l'Apôtre en Crète et en Épire[28], où il n'a pu séjourner lors d'un voyage précédent, ni de son retour à Rome, de sa seconde captivité et de sa mort.

Comme on voit, les *Actes* ne sont qu'une histoire fragmentaire et qui ne renseigne complètement sur aucun des personnages. Dans le dernier chapitre, nous ne voyons pas que Pierre ait rendu visite à son frère dans l'apostolat, durant les deux années où il attendit son jugement. Cela permet de conclure qu'il ne se trouvait pas à Rome vers ce temps, mais pas qu'il n'y était jamais venu auparavant.

Le silence de saint Paul fournit une objection plus sérieuse. Il envoie tout une Épître aux croyants de Rome. Plus tard, il séjourne dans cette ville sous un régime assez large de liberté surveillée. Enfin, il y reviendra lorsqu'il aura, comme il dit, « achevé sa course » (2 Tim. 4, 7-8). Si donc saint Pierre est allé à Rome, il paraît inévitable qu'on en trouve mention dans certaines des Épîtres, au moins dans celle aux Romains.

Le récit des *Actes* fait conclure que Pierre n'était pas à Rome lors de la première captivité. A la seconde, on rattache avec certitude la *Deuxième Épître à Timothée,* qui s'achève sur les salutations de quatre personnes et de « tous les frères ». Assurément, saint Pierre n'était pas à Rome quand l'Épître fut rédigée, car il serait invraisemblable que saint Paul l'eût omis après avoir parlé longuement de ses compagnons et même de tous les fidèles. Mais cette courte Épître ne reflète qu'un bref moment du dernier séjour à Rome. Le silence inattendu, pour qui admet la Tradition, c'est celui de l'*Épître aux Romains.* Comment saint Paul, écrivant aux chrétiens

[28] Tite 1, 5; 3, 12.

de Rome, aurait-il pu ne pas leur parler de celui qu'on tient pour leur Apôtre ? Une telle omission, dès l'abord, semble décisive. On objectera encore qu'à ce moment-là, saint Pierre n'y était pas allé, mais l'argument est-il encore ici légitime.

Par exception, l'*Épître aux Romains* peut être datée avec une assez grande certitude; elle fut écrite en l'année 56 ou 57, alors que l'Apôtre passait l'hiver à Corinthe [29]. La foi des Romains était « renommée dans le monde entier » (Rom. 1, 8). Depuis « plusieurs années », Paul se proposait d'aller chez eux (Rom. 15, 23). A cette Église lointaine et qu'il n'avait jamais visitée, il envoyait le grand exposé doctrinal sur la justification qui est au centre de son enseignement. Tout cela donne à entendre que cette chrétienté déjà illustre n'en était plus à ses débuts, sans qu'il soit possible de fixer l'année de sa fondation. Moins de dix ans plus tôt, en 49 ou 50, Claude avait expulsé de Rome les Juifs, qui causaient du désordre « au sujet d'un nommé Chrestus [30] ». Si par ce nom il faut entendre le Christ, comme il est très probable, on peut conclure que la synagogue de Rome réagit à la prédication de l'Évangile assez violemment pour que cela servît de prétexte à une expulsion massive.

En tous cas, la Rédemption fut annoncée de bonne heure dans la capitale de l'empire. A quel moment, et par qui ? nous l'ignorons. La première donnée vraiment sûre, c'est qu'en 57, environ vingt-cinq ans après la mort du Christ, l'Église de Rome est célèbre dans la chrétienté.

Saint Paul, qui traitait si rigoureusement ses Corinthiens, ne lui ménage ni les éloges ni les faveurs. On peut dès lors se demander si une telle Église a pu s'édifier et croître en dehors de tout ministère apostolique. Il ne faudrait pas entendre par là qu'un Apôtre, le tout premier, vint prêcher à Rome la foi nouvelle. Déjà des Romains, de passage à Jérusalem, furent témoins de la Pentecôte (Actes 2, 10). En donnant sa forme et son organisation définitives à un premier groupe de croyants, il aura, de cette manière, fondé l'Église de Rome.

29 M.-J. Lagrange, *Epître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1916, *Introduction* p. XVII-XX (coll. des *Etudes bibliques*).

30 « Judæos, impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit » (Suétone, *Les Douze Césars, Claude*, c. XXV). — Voir aussi Actes, 18, 2.

L'*Épître aux Romains* ne parle pas de tels débuts; mais ne contient-elle aucune allusion, et n'aurait-on pas exagéré son mutisme sur ce point ?

Saint Paul croit les chrétiens de Rome capables de s'avertir mutuellement. « Cependant, leur dit-il, je vous ai écrit plus librement, comme pour raviver en partie vos souvenirs, à cause de la grâce que Dieu m'a faite d'être ministre de Jésus-Christ pour les Gentils » (Rom. 15, 15-16). Ce serait abuser du texte que de préciser quels pouvaient bien être ces souvenirs, mais on peut voir là le rappel d'exhortations venant d'un autre que saint Paul, puisqu'il ne s'était jamais adressé aux Romains.

Dans le même endroit de l'Épître, un second passage donnera un indice plus précis, quand même on ne peut pas le rapporter de façon certaine à l'apostolat de Pierre. Après avoir parlé de son ministère, saint Paul expose un principe qui a réglé sa conduite et les raisons qui l'ont retenu, jusqu'ici, de se rendre à Rome:

> [ . . . ] j'ai porté partout l'Évangile du Christ, mettant toutefois mon honneur à prêcher l'Évangile là où le Christ n'avait pas encore été nommé, afin de ne pas bâtir sur le fondement qu'un autre aurait posé, mais selon qu'il est écrit: « Ceux à qui il n'avait pas été annoncé le verront, et ceux qui n'en avaient pas entendu parler le connaîtront. »
>
> C'est ce qui m'a souvent empêché d'aller chez vous. Mais maintenant, n'ayant plus rien qui me retienne [ . . . ] (Rom. 15, 19-23).

Les travaux du ministère « depuis Jérusalem et les pays voisins jusqu'à l'Illyrie » ne sont qu'un obstacle matériel. Mais il y avait une autre raison: le souci de ne pas empiéter sur le domaine d'autrui. C'est donc qu'un autre avait déjà prêché l'Évangile chez les Romains; un autre avait établi les fondations de cette Église réputée. A Rome, saint Paul ne sera pas chez lui, comme à Éphèse ou à Corinthe. Il ne fera que s'arrêter pour prendre quelque repos (Rom. 15, 32), et recruter des collaborateurs qu'il emmènera en Espagne (Rom. 15, 24). Son séjour ne sera qu'une escale vers le nouveau champ d'apostolat. Il ne se propose pas d'aller à Rome tout exprès car il n'est pas l'Apôtre des Romains; il ne veut pas l'être. Son Épître ne laisse aucun doute sur ce point.

Quand on suit le raisonnement, quand on en pèse les termes, sans rien forcer, il paraît assez probable qu'un ministère apostolique s'est exercé à Rome, durant les années où saint Paul évangélisait le

monde grec. Encore une fois, ce texte de l'*Épître aux Romains* n'est pas une preuve; la claire affirmation ne s'y trouve pas et les éléments sont trop imprécis pour qu'on l'en dégage par la déduction. A la lumière de ce que nous savons par ailleurs, il fournit au moins un indice à ne pas négliger. C'est peut-être un tort que d'attribuer à saint Paul, sur ce point particulier, un mutisme total.

Certes, un tel silence doit surprendre et il n'est pas étonnant que les adversaires de la Tradition en fassent leur principal argument. Il serait même décisif, si des témoignages sûrs ne venaient le compenser. Nous ignorons pourquoi saint Paul ne mentionne pas, d'une manière explicite, le rôle de saint Pierre auprès de la chrétienté romaine. A la vue des textes, il faut admettre pourtant que rien ne l'obligeait à en parler; surtout, il n'est pas légitime de conclure qu'il le nie.

Dans ses Épîtres, saint Paul ne dit rien là-dessus, voilà tout. Il n'en reste pas moins que son silence est à l'origine de la controverse.

## CONCLUSION.

Ainsi le problème, tout historique, de la venue de saint Pierre à Rome, présente un double aspect.

D'un côté, une tradition ferme et constante commence avec l'Apôtre lui-même, et devient universelle au III^e siècle; de l'autre côté, il y a le silence de celui qu'on attendait comme principal témoin.

Ceux qui essaient de résoudre le problème insistent plus volontier, selon leur opinion, sur l'absence d'une donnée positive chez ceux qui devraient, à ce qu'il semble, nous la fournir ou, au contraire, sur l'ensemble des textes les plus anciens. C'est se borner à un seul aspect. La méthode sûre oblige à comparer ces deux éléments. Toute la question, en définitive, est de savoir si on peut concilier les témoignages affirmatifs avec le silence de saint Paul. Or il est aisé de le faire, sans soulever aucun problème insoluble et sans que les textes subissent une interprétation forcée. En revanche, la thèse opposée rencontre une insurmontable difficulté, car on n'expliquera jamais comment une légende qui fait mourir saint Pierre à Rome aurait surgi de si bonne heure, et chez ceux qui n'avaient aucun intérêt à la propager. Ce serait là une véritable création *ex nihilo*.

Peut-être n'y a-t-il pas d'exemple qui montre mieux les dommages que l'esprit partisan inflige à l'histoire. Si le débat portait sur Jules-César ou sur Richelieu, avec des preuves de cette valeur personne n'hésiterait. Mais il s'agit de saint Pierre: on se laisse hypnotiser par l'ombre de la tiare, au détriment de cette liberté d'esprit nécessaire à l'étude.

Rome, dès les temps anciens, revendique Pierre et Paul comme ses martyrs. Même les ennemis de sa primauté lui accordent cet honneur, et la critique, sans diminuer ses légitimes exigences, confirme la tradition. Pierre est venu dans la capitale du monde, et c'est la vieille terre de Rome qui a recueilli son sang:

O Roma felix, quæ duorum principum
Es consecrata glorioso sanguine !
Horum cruore purpurata ceteras
Excellis orbis una pulchritudines[31].

Michel CAMPICHE.

# *Bibliographie*

On trouvera la liste des références aux auteurs grecs et latins, en particulier aux Pères, dans les ouvrages suivants:

VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Pierre (saint)*, tome 5, col. 373.

VACANT, MANGENOT et AMANN, *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Pierre (saint)*, tome 12, col. 1752 (les noms d'auteurs sont donnés sans références).

CABROL et LECLERC, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, art. *Pierre (saint)*, tome 14 / 1, col. 837 et suiv. (Examine l'ensemble de la question, le séjour, la mort et la sépulture; essaie de tirer des Apocryphes quelques données certaines.)

Les ouvrages ci-après fournissent des indications intéressantes sur la tradition orientale:

G. Ebedjesu KHAYATTH, *Syri Orientales, seu Chaldæi, Nestoriani et Romanorum Pontificum Primatus*, Romæ, Typis S. C. De Propaganda Fide, 1870.

Joseph DAVID, *Antiqua Ecclesiæ Syro-chaldaicæ Traditio circa Petri Apostoli eiusdem successorum Romanorum Pontificum divinum Primatum*, Romæ, Typis S. C. De Propaganda Fide, 1870.

Stephanus AZARIAN, *Ecclesiæ Armenæ traditio de Romani Pontificis Primatu jurisdictionis et inerrabili Magisterio*, Romæ, Typis S. C. De Propaganda Fide, 1870.

P. MARTIN, *Saint Pierre, sa venue et son martyre à Rome*, dans *Revue des Questions historiques*, 13 (1873), p. 5-107. (Ne distingue pas le plan de l'histoire et celui de la théologie. Documentation excellente sur les écrivains orientaux.)

---

31 « O Rome bienheureuse, consacrée par le sang glorieux de deux Apôtres, et marquée de leur supplice, nulle merveille dans tout l'univers ne peut se comparer à toi » (*Breviarium Romanum*, fête des SS. Pierre et Paul [29 juin], hymne des deuxièmes Vêpres).

# *Notre héritage culturel*

Un peuple qui veut vivre doit périodiquement se pencher sur son histoire et sur ses traditions. L'année 1952 restera dans l'histoire canadienne comme l'année de la méditation sur *notre héritage culturel.* Nous célébrons, en effet, cette année, deux événements d'une grande importance dans la vie culturelle de la patrie: le Troisième Congrès de la Langue française et le centenaire de l'Université Laval de Québec. La *Revue de l'Université d'Ottawa* tient à souligner ces deux faits et elle désire s'y associer intimement.

Il ne faut pas sous-estimer l'opportunité et la valeur des congrès du genre de celui qui se tient à Québec. Ces grandes assises françaises réunissant tous les groupes français de l'Amérique dans une étroite communion de vie française ne sauraient laisser les Canadiens français indifférents.

Le congrès fournira l'occasion de repenser notre héritage catholique et français pour le vivre encore plus intensément et le rendre, si possible, plus conquérant. Et c'est pourquoi il ne s'agit pas de survie dans un congrès du genre, mais bien de vie authentiquement catholique et française, par la conservation et l'amélioration de notre langue et de nos traditions.

Notre héritage est désormais un acquis bien assuré, à nous de le développer. Le temps de la conquête est passé et nous ne sommes même plus au début du siècle. Nos progrès ont été très consolants et encourageants. Notre nombre a grandi et notre influence s'est élargie dans le pays et même à l'étranger. L'élément canadien-français est une réalité dont on doit désormais tenir compte. Le français a acquis un droit de cité incontestable. Nous devons, non seulement survivre, ce qui est trop peu, mais nous avons le devoir de vivre notre vie française selon toute la vitalité de notre nationalité. Les procédés les plus aptes à assurer et à développer cette vie peuvent et nous le croyons aussi, doivent varier selon les régions et les époques. L'essentiel du problème demeure cependant identique: le Canadien français, partout chez lui au Canada, doit se *sentir* chez lui

et posséder les moyens de vivre sa vie propre au sein de la famille qu'est la patrie. Ce faisant, il ne fera qu'enrichir le pays tout entier. Il doit veiller à s'assurer les conditions matérielles et morales nécessaires à cet épanouissement total de son entité ethnique. Les luttes n'ont pas manqué et il est à prévoir qu'elles ne feront pas défaut non plus à l'avenir. Les progrès réalisés sont si importants qu'ils constituent un gage de succès dans les combats futurs.

Nous avons droit de cité dans tous les domaines. A nous de conserver ce droit, de l'exploiter, de le fortifier. Nos sociétés nationales ont le devoir de veiller sur nos droits avec fermeté, mais sans chauvinisme, avec clairvoyance, avec force, avec esprit de suite et avec logique. L'exemple de l'Ontario français et des autres groupes minoritaires du pays, nous le pensons, est une parfaite illustration de ce que peut conquérir un groupe ethnique combattif, résolu et intelligent. Le Canadien français sait se montrer valeureux non seulement sur les champs de batailles, mais aussi dans les luttes pour le maintien et la reconnaissance de ses droits.

Le Congrès de la Langue française de Québec aidera certainement à réaliser cet idéal. Il sera un signe et un gage de vie pour l'avenir, non un simple et stérile déploiement extérieur, encore que ce témoignage public de vitalité soit en lui-même nécessaire et conquérant.

Le mot d'ordre du regretté cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., lors du congrès de 1936, reste d'une actualité saisissante:

> Le Congrès devra être moins une splendide manifestation à Québec qu'un grand courant d'enthousiasme et d'amour patriotique, capable de traverser nos âmes en même temps que notre pays. Il devra être, comme le souhaitait Monseigneur Roy pour le premier Congrès, un *geste de vie*. L'heure présente n'en a pas moins besoin que celle qui l'a précédée. Et, Dieu en soit béni ! il ne manque pas de raisons de croire que notre race, surtout notre jeunesse, saura l'accomplir, ce geste de vie et le rendre plus encore qu'autrefois fécond et sauveur.

Ce geste de vie ne doit pas être un geste recroquevillé sur le passé. Un être vivant et intelligent ne vit pas dans le passé, et la tradition pour devenir féconde doit être vivante. Sans doute les peuples doivent-ils constamment s'abreuver aux sources de leur histoire et de leurs traditions séculaires. Cette méditation sur le passé, si salutaire soit-elle, ne sert qu'à faire prendre conscience de son

âme propre et à donner des leçons pour l'avenir. La vie se déroule non dans le passé, mais dans le présent comme préparation de l'avenir. Notre histoire et nos traditions aideront à forger la synthèse de vie que requièrent et le temps présent et l'épanouissement de la vie française dans le Canada du vingtième siècle.

Voilà, à notre avis, les leçons à tirer du congrès. Non seulement devons-nous conserver notre héritage culturel, mais un devoir grave nous incombe: celui de développer et de faire fructifier cet héritage. Le patriotisme sain et éclairé consiste en un élan généreux et enthousiaste, non seulement dans l'espoir d'une survivance, mais il engendre un élan vigoureux et hardi vers l'éclosion d'une vie sans cesse renouvelée dans un lien de continuité avec l'histoire et la tradition. Le patriotisme véritable travaille au maintien des droits, à la défense des intérêts, à l'édification d'une grande patrie. Le patriotisme ne sacrifie rien, il ne renonce à rien de ce qui peut contribuer à rendre encore plus belle et plus chère une patrie doucement et sincèrement aimée.

Le rajeunissement de notre patriotisme est ce que nous espérons au lendemain du Congrès.

* * *

Le Troisième Congrès de la Langue française entre cette année dans le majestueux ensemble des fêtes qui se déroulent à l'occasion du centenaire de la première université catholique et française du Canada. On ne saurait rendre un trop vibrant hommage à la méritante Université Laval qui depuis cent ans a fait briller bien haut le prestige de la culture française non seulement au Canada, mais encore par toute l'Amérique et au delà des mers.

L'Université n'a reculé devant aucun sacrifice et n'a refusé aucun labeur pour multiplier les facultés et les écoles, pour améliorer son enseignement, en un mot pour mettre notre héritage culturel à la portée d'un plus grand nombre de jeunes de chez nous. Elle a enrichi cet héritage dans tous les domaines et elle a donné à la culture française le relief qui lui revient. La nouvelle cité universitaire qui s'édifie présentement deviendra en un sens le symbole de la solidité, de la grandeur et de la pérennité de notre culture. Tout ceci fait la gloire des nombreux ouvriers qui ont travaillé à l'érection

de ce monument de la culture, et les ouvriers de la onzième heure ne le cède en rien en courage, en clairvoyance et en sainte hardiesse à ceux de la première heure.

Fidèle pendant un siècle à la mission de l'université catholique et française, dispensatrice de lumière, flambeau de la foi, l'Université Laval continuera son apostolat intellectuel avec autant de brio et de succès dans un monde plus avide encore de lumière et plus indigent de la foi.

Commencées officiellement le 22 janvier dernier pour se clôturer le 8 décembre prochain, les fêtes du centenaire atteindront leur sommet du 19 au 22 septembre. Des représentants officiels du Vatican, de la France, de l'Angleterre, des États-Unis et des membres éminents des universités du monde entier rendront hommage à l'Université Laval. Une dizaine de symposiums, environ soixante-dix congrès provinciaux, nationaux et internationaux grouperont quelque cinquante mille délégués. Les fêtes constitueront donc un hymne de louanges à l'adresse de l'œuvre érigée avec tant de vaillance par le « vieux » séminaire de Québec.

L'Université d'Ottawa qui a tant de fois goûté la sympathique amitié de l'Université Laval, s'unit de tout cœur à ce concert d'admiration. Elle a pourtant voulu marquer sa reconnaissance et sa sympathie d'une façon tangible en octroyant à monseigneur Alphonse-Marie Parent, le distingué et dynamique vice-recteur de Laval le titre de docteur en droit *honoris causa.*

* * *

Enfin l'Université veut s'unir intimement à ces grandes fêtes de la culture française. Elle le fait avec d'autant plus d'intérêt, que depuis la fondation du collège de Bytown, en 1848, elle travaille dans des circonstances parfois difficiles, au bien de la population catholique et française de l'Ontario. Le T. R. P. Recteur le rappelait il y a quelques années dans un article publié dans cette *Revue* sur la mission de l'Université d'Ottawa dans l'Ontario français [1]. Le siècle de labeur qu'elle vient de clore prouve que son action fut sincère et combien opportune. Mieux pourvue aujourd'hui, elle entend conti-

[1] *L'Université d'Ottawa et l'Ontario français,* dans *Revue de l'Université d'Ottawa,* 17 (1949), p. [ 395 ]-404.

nuer son apostolat intellectuel et catholique à l'avantage des nôtres en terre ontarienne.

Après avoir travaillé par son enseignement, l'Université d'Ottawa a aussi la conscience d'avoir aidé généreusement à la conservation et à l'enrichissement de notre héritage culturel pendant plus de vingt ans par sa *Revue*. C'est ce que reconnaissait le souverain pontife par l'intermédiaire de monseigneur J.-B. Montini, substitut à la Secrétairerie d'État, en déclarant que l'Université par sa *Revue* et ses publications avait fourni une « belle contribution à la culture générale de la patrie [2] ».

* * *

La conservation, le développement, l'enrichissement de notre héritage culturel, voilà l'ambition de tous les vrais patriotes. Des fêtes qui se déroulent en 1952, nous attendons des directives pratiques et un renouveau d'enthousiasme. Nous espérons également des solutions et des moyens d'accomplir avec une efficacité accrue et un amour réfléchi, la mission que la Providence a bien voulu nous confier au Canada et dans l'Église.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
Sous-Directeur de la *Revue*.

[2] *Lettre de Mgr Montini, ibid.*, 20 (1950), p. 393.

# *Economics in Crisis*

Liberal or so-called classical political economy, justly characterized as 'homicidal' by a popular English Catholic text of the early 20th century,[1] is, perhaps happily, in a state of severe crisis. When even so conservative and authoritative an economist as Professor F. H. Knight of Chicago University, lately President of the American Economic Association, is constrained to admit[2] that economists are far from being in agreement on fundamentals and even concedes that economics is a 'shambles' which many economists would want to see replaced, the above conclusion will not be considered as too sweeping.

Though the subject was frequently under fire during the 19th century, mainly from literary or neo-Catholic writers, as, for example, by Ruskin, when he termed the subject a 'dismal' science, or by Carlyle, when he dismissed it as 'pig-philosophy', it has been left to very recent times to find this disillusionment invading even the ranks of the leading practitioners.

The revolutionary character of Professor Knight's admissions can be fully appreciated only by one who contrasts his salutary concessions with the attitude of almost superstitious reverence towards Economics in the 19th century. C. Devas[3] gives detailed documentation for his charge that ". . . classical political economy has caused, during the nineteenth century, not less than ten millions to perish of starvation in India and Ireland. For example, in February 1866, when the civilian Lieutenant-Governor and his Revenue Board objected to 'interfering with the laws of Political Economy' by the government buying grain and sending it to Orissa, the fatal delay cost a million lives."

[1] C. A. Devas, *Political Economy*, London 1910, p. 147.

[2] F. H. Knight, "Anthropology and Economics", in *Journal of Political Economy*, 1941.

[3] C. S. Devas, *op. cit.*, p. 147.

### Causes of this disillusionment.

What are the immediate causes of this modern disillusionment? I think they can be traced to three sources, namely, anthropological research, business cycle studies, and the totalitarian political movements. Of these the anthropological attack is, in my judgment, the most significant but some mention shall also be made of criticisms emanating from the other two spheres.

To take the third source first. The very names of the totalitarian political nostrums — viz. socialism, nationalism, national socialism, fascism, communism, indicate plainly that the politicians realize the people's need for a sense of belonging to a community rooted in something higher than the mere self-seeking tendencies of individuals. Though the remedies offered are often more lethal than the disease we should not overlook the accuracy of their diagnosis. 19th century economics with its stress on competition between isolated individuals as the sufficient condition of harmony in society has brought intolerable distress. For "the isolated individual has to fight with other individuals of the same group, has to surpass them, and, frequently thrust them aside . . . The potential hostile tension between individuals results in a constant generation of fear." [4] This gives rise, in turn, to emotional isolation and provokes an "intensified need for affection", and, we may add, a willingness to accept political supermen as saviors. Rejection of totalitarian therapies should not blind us to the continuing need felt by the masses for communion and community. Meanwhile the primary effect is to force reconsideration of the foundations of 19th century economics.

The second attack, which is more specially economic in nature, has come from study of the numerous depressions which have attended the economic life of the West for the last two centuries. "Business cycles are a function of what has come to be called 'modern capitalism'. It is characteristic that cycles appeared first in the countries having the most highly developed capitalistic system; and, conversely, that the least capitalistic countries are affected to the least extent by such cycles . . ." [5] This is provoking reconsideration of

[4] H. Horney, *The Neurotic Personality of our Time*, New York 1937, pp. 286, 287.
[5] J. A. Estey, *Business Cycles*, New York 1949, p. 48.

Adam Smith's well known claim that if the individual were left free to follow his own self-interest he would be led "by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention . . . by pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it".[6] Schemes for removing such cycles by various forms of socialist planning are usually prefaced by criticisms of self-interest in particular and 19th century economics in general.

## Anthropology and Economics.

But the criticism with which I am mainly concerned here stems from anthropology. The extreme parochialism of classical political economy was subjected to ironic mockery by the eccentric but lonely genius, Thorstein Veblen, in numerous works written at the turn of the century, but his anthropological references were regarded as suspect and of doubtful validity by more conservative circles so that his criticisms had no wide popular repercussions. More recent and more effective have been the observations made by undoubted authorities in the field. Outstanding among these are the writings of B. Malinowski[7] and R. Thurnwald.[8] We append other accessible references for convenience.[9] Equally critical have been the writings of men like Lewis Mumford,[10] and J. R. Commons[11] though these two latter cannot be reckoned as anthropologists proper.

The conflict between anthropology and economics was brought into sharp focus in a controversy between Professor M. Herskovits and Professor F. H. Knight.[12] Herskovits[13] had complained that anthropologists who went to Economics hoping to find material use-

6 A. Smith, *"The Wealth of Nations"*, New York, Modern Library Edition, 1937, p. 423.

7 See especially: B. Malinowski, "Culture", in *Encyclopedia of the Social Sciences;* Id., "Anthropology" in *Encyclopedia Britannica* (13th Ed.).

8 R. Thurnwald, *Economics in Primitive Communities*, Oxford 1932.

9 R. Bunzel, "Economic Organization of Primitive Peoples", in F. Boas, *General Anthropology*, Heath, 1938. — M. Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York 1937.

10 Especially: L. Mumford, *Technics and Civilization*, New York 1934.

11 J. R. Commons, *Institutional Economics*, New York 1934.

12 F. H. Knight, "Anthropology and Economics", in *Journal of Political Economy*, 1941.

13 M. Herskovits, *Economic Life of Primitive Peoples*, New York 1941.

ful in their studies of primitive societies found, to their surprise, that modern economic texts while purporting to deal with production, distribution, and wealth in general, actually deal with only one institutional form of productive activity — that, namely, which consists in working for a market. The so-called principles found in, e.g., Professor A. Marshall's classic works were seen to be characteristic only of the behavior of Western man influenced by markets. Marshall thus treats of just those features of Economics not found in other cultures. Such treatment, Herskovits complained, makes Economics of little service to anthropologists and embarrasses them when they are trying to locate economic phenomena in other cultures. A second complaint was that Economic textbooks use, for illustrative purposes, examples discredited by current anthropological scholarship, e,g., evolutionary schemes of economic development, and also the concept of 'Economic Man' to which nothing corresponds in primitive society. This makes Economics appear unscientific to anthropologists and deters them from studying it further.

Professor Knight in a vigorous reply, which some might consider too vigorous,[14] whilst several times conceding that economists are far from agreement, nevertheless insists that the principles of Economics are not restricted to one culture but are universal. On the basis of these principles, Economics makes deductions and is entitled to be called a science, he claims, because of its rigorous logical form. Further, illustrations are not important. Fictional examples are just as good as real ones, he claims. Anthropological examples serve, if at all, merely to suggest principles in one's own economy which otherwise might pass unobserved. The concept of 'Economic Man' is merely a 'terminological device' describing an aspect of economic behavior which is 'universal to all purposive behavior' even in plants ! Such concepts need not be 'anthropologically authentic' nor is Economics bound to use examples which have this character.

To this Herskovits[15] made the rejoinder that actual examples of, e.g., how men get a living are surely better than fictional ones.

[14] *Op. cit.*, 1941.
[15] *Ibid.*

To offer examples which are not 'anthropologically authentic' is to be guilty of bad scholarship.

Other anthropologists had already spoken in similar strain. Thus Malinowski [16] says categorically, "Another notion which must be exploded, once and forever, is that of the Primitive Economic Man of some current Economic textbooks", and again, "Gain, such as is often the stimulus for work in more civilized communities, never acts as an impulse to work under the original native conditions". [17] Of a later period, Lowie [18] says: "Even in the Middle Ages, payment for work for strangers is something unheard of . . ." And Professor K. Polanyi [19] basing himself on an extensive documentation observes, "The usual incentives to labor are not gain but reciprocity, competition, joy of work, and social approbation."

### The controversy in focus.

Classical Political Economy, as defended by such stalwarts as F. H. Knight and L. Robbins has, not altogether unfairly perhaps, been caricatured by T. Veblen in a celebrated passage. He there satirises the classical concept of Economic Man as "a lightning calculator of pleasure and pains, who oscillates like a homogeneous globule of desire of happiness under the impulse of stimuli that shift him about the area, but leave him intact . . . Self imposed in elementary space, he spins symmetrically about his own spiritual axis, until the parallelogram of forces bears down upon him, whereupon he follows the line of the resultant. When the force of the impact is spent, he comes to rest, a self-contained globule of desire as before." [20] Economic man was supposed to be for ever darting about at the behest of rising or falling prices, attentive to nothing but the possibilities of a money profit.

All wealth was supposed to fit into one or other of four categories [21] — land, labor, capital, enterprise — each being subject to the law

16 B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1930, p. 60.
17 *Op. cit.*, p. 156.
18 R. H. Lowie, "Social Organization", in *Encyclopedia of the Social Sciences.*
19 K. Polanyi, *The Great Transformation*, New York 1944, p. 270.
20 T. Veblen, *The Place of Science in Modern Civilization*, New York 1930, p. 74.
21 L. M. Fraser, *Economic Thought and Language*, London 1937 (this work subjects the four-commodity scheme to devastating criticism).

of supply and demand. As supply only brings a high price if it is limited or scarce, workers and manufacturers were encouraged to deal in this very negative commodity. The effect on labor was particularly disastrous. Workers were calmly assured that only by limiting their numbers could they raise their pay. Hence the so-called 'iron' or 'brazen' law of wages, that wages can never rise above the cost of production of a worker. "According to it, wages depend entirely upon causes extraneous to the worker, and bear no relation either to his need or to the character of his work or his willingness to perform it. He is at the mercy of a fatalistic law, and is as helpless to influence his market as a bale of cotton . . . No intervention, legal or otherwise, no institution, no system, can alter this state of things." [22]

Here was born Malthusianism, as K. Polanyi has shown in his remarkable work. [23] For it should never be forgotten that Malthusianism was born precisely in the economic sphere. Darwin read Malthus and biology became infected from the same source. In all seriousness, indeed, one can state that classical Economics taught men to worship a new god . . . the god of Scarcity. The main recommendation was: Make yourself scarce. In this tragic way, a law of the market came to be impressed on the popular consciousness as if it were a law of nature, or of nature's god. In this way, too, was built up the conception of the economic system as self-regulating and governed by automatic mechanical laws which could not be altered or ameliorated. Ethics was rejected as incapable of assisting men in their struggle against the god of scarcity.

The final upshot has been graphically depicted by R. H. Tawney: "Between the conceptions of society as a community of unequal classes with varying functions, organized for a common end, and that which regards it as a mechanism adjusting itself through the play of economic motives to the supply of economic needs; between the idea that a man must not take advantage of his neighbor's necessity and the doctrine that 'man's self love is God's providence'; between the attitude which

[22] C. Gide and C. Rist, *History of Economic Doctrines*, New York [undated], p. 361.

[23] *Op. cit.*

appeals to a religious standard to repress economic appetites, and that which regards expediency as the final criterion — there is a chasm which no theory of the permanence and ubiquity of economic interests can bridge, and which deserves at least to be explored." [24]

The conclusion, which I here anticipate, is this: protests from Catholic thinkers against some of the doctrines of classical Economics were dismissed as so much ethical make-believe or wishful thinking. An age trained to accept only 'facts' to be gathered by induction would not admit of any appeal to abstract, a priori, principles. It has been left to our own age to overthrow these dismal doctrines — thanks to anthropology and sociology. For these disciplines, by showing inductively, by appeal to the facts of social life in different communities, that there are many different ways of life, has revealed plainly the extreme parochialism of nineteenth century Economics. Today, it is being more and more widely recognized that this subject, while purporting to offer truths of universal application, allegedly gathered in a neutral non-partisan spirit, was actually implying that one type of economy, namely, market economy, running on one type of motive, namely, the profit motive, was either the only, or the best economy. This extreme onesidedness once exposed, Economics is undergoing a radical re-shaping.

With the dissipation of the belief that there are iron laws forever condemning men to the bare margin of subsistence, the task of those who wish actively to support the Popes in their urgent call to de-proletarianize labor by removing it from the market should be, if not greatly lightened, at least freed from the smear of impracticality.

## Resolution of the Controversy: The definition of Economics.

For F. H. Knight, and L. Robbins, Economics is: 1° a hypothetico-deductive science studying human behavior as influenced by scarce means, 2° using universal principles and concepts, e.g., Economic Man, allegedly known through intuition, from which, 3° deductions are made concerning ideal or normative behavior such as would be

[24] R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, New York, Penguin Books, 1938, p. 29

displayed by a perfectly rational calculator. I propose considering each of these three statements separately.

The definition is clearly far too wide as every agent, whether artist, scientist, or artisan, is influenced by scarce means. Hence either Economics would have to cover the same field as all the arts and all the sciences, or limitations have to be introduced. Thus Knight says that the laws of Economics are independent of (a) wants, (b) resources, (c) technology.[25] Robbins declares: "Ends as such do not form part of the subject-matter."[26] The nature of the object of choice is of no concern to the economist. Economic analysis is as applicable to a community of ascetics as to a community of sybarites.

What you are supposed to have left, after these somewhat formidable excisions, is something common to all the different acts of utilizing scarce means, namely, 'economizing'. This is very much like trying to study 'animality' in general without reference to any particular animal, and can only yield propositions of the most meagre content. Further, since human beings always act for an end, to ignore ends either (a) assumes they make no difference to action — which is a proposition requiring proof, or (b) is self-confessedly an incomplete treatment of the field, and is sure to be supplemented sooner or later (thus Robbins himself, within a few lines of the above statements, admits that bad eggs are never scarce, which is an unavowed and unskilful self-contradiction — scarcity always involves reference to ends), or, finally, (c) smuggles in an unavowed assumption that the desire to economise, or maximise, is, or should be, sufficiently strong to resist contamination by the other motives which always influence humans, so that it can be studied in isolation. This presupposes psychological and ethical judgments which should be explicitly formulated. Thus Talcott Parsons well observes: "It is not possible to evade the questions of the relations of the elements formulated in economic theory to the other elements of a system of action. Ignoring these relations altogether amounts to the im-

[25] F. H. Knight, *The Ethics of Competition*, p. 281.

[26] L. Robbins, *The Nature and Significance of Economic Science*, London 1937, p. 16.

plicit assumption that they are random relative to the economic . . . there enters the further implicit assumption of a natural identity of interests. The result is a profound laissez-faire bias which appears conspicuously in Professor Robbins' works." [27]

This assumption is of such importance that elaboration is necessary as important though surreptitious value judgments are involved. It is clear from the context that both Robbins and Knight intend to go beyond the methodological relativism of M. Weber when he says: "Given two situations which are similar from an economic point of view but which differ in political, religious, or climatic or other non-economic aspects, the primacy of the economic aspect can only be maintained by reducing all the non-economic aspects of the situation to mere historically accidental conditions or circumstances, among which the economic motives alone are regarded as true operative causes. It is however obvious that all these so-called accidental circumstances are subject to special laws of their own, in exactly the same manner as the economic ones, so that a mere shift in point of view would bring them into the foreground as true causes and relegate the economic ones to the rank of being mere accidental circumstances." [28]

But Robbins not merely relegates the sociological, political, or other non-economic circumstances of an economic action to a secondary plane; he regards them as without effect on the action itself and claims the right to consider what such an economic action leads to, without regard to any limitations or restrictions. This involves the assumption that the economy in which the individual is operating is completely separate from, i.e. not imbedded in, a social environment, and so allowed to develop without social regulation. This would seem to justify the severe judgment passed by a leading sociologist on this type of theory. "It is unfortunate for economic theory that it applies chiefly to persons of less, rather than greater, normality of social relationship. *Must we conclude that economics is a study of human behavior in non-normal situations, or, alternatively, a study*

[27] T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Illinois 1949, p. 620.

[28] M. Weber, *Gesammelte Auf-Satze zur Wissenschaftslehre*, Tubingen 1922, pp. 168-169.

*of non-normal human behavior in ordinary situations?* If one observes either industrial workers or university students . . . one finds that the number actuated by motives of self-interest logically elaborated is exceedingly small. They have relapsed upon self-interest when social association has failed them. This would seem to imply that economics, strictly defined, is not merely study of the forms assumed by human behavior in disposing of scarce means — another condition must be fulfilled, the condition, namely, that the situation is socially disorganized." [29]

The same authority elsewhere points out that only in extreme emergency will society "disintegrate temporarily into a horde of individuals each seeking desperately the means of self-preservation . . . Scarcity of a necessary commodity is emergency or crisis." [30] And, again, "Economic theory in its human aspect is woefully insufficient; indeed it is absurd. Humanity is not adequately described as a horde of individuals, each actuated by self-interest, each fighting his neighbor for the scarce material of survival." [31]

Nor is this all. Very near to the surface, if not in Robbins' presentation, then at least in that of the authoritative A. Marshall, there is present the further value-judgment that economizing is better or more rational than behavior not influenced so crassly and exclusively by economic considerations. Thus A. Marshall explicitly states: ". . . those whose mental horizon is wider and who have more firmness and elasticity of character will work harder and longer the higher the rate of pay which is open to them . . ." [32] and contrasts these preferred individuals with "the more ignorant and phlegmatic of races and of individuals, especially if they live in a southern clime . . ." To represent one type of behavior as better than another, or as normative, is clearly to abandon neutrality. So far from being neutral, these economists have taken a definite stand on the question of the relative importance of the various ends of human action. The attempt to avoid mention of ends culminates in the

29 E. Mayo, *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Boston 1945, p. 43.
30 *Ibid.*, p. 41.
31 *Ibid.*, p. 59.
32 A. Marshall, *Principles of Economics*, p. 528 (quoted in T. Parsons, *op. cit.*, p. 142).

surreptitious assumption of 'economising' or 'maximising profit' as *the* end! Indeed it could not be otherwise in classical Economics. For if people treated work as an end in itself, they would, as T. Parsons remarks,[33] be indifferent to changes in wages, so that, to use the technical jargon, the supply of labor would no longer increase in response to rising wages. But this would make rational calculation impossible and upset the symmetry of the system.

This of itself is sufficient to refute the vehement dogmatism of Von Mises when he states, " . . . the pure science of Economics makes no valuations . . . and says nothing about what ought to be . . . but only ascertains what is".[34] On the contrary, Halm is right in stating: "Interested mainly in pure theory, the typical member of the classical school disregarded institutional problems, or rather, he assumed that the institutional setup of capitalism was the only logical framework for his studies."[35] It is therefore absurd for Knight to claim that the bare fact of substitution of a collectivist for a competitive individualistic form of organization "does not logically or necessarily imply any particular change whatever, in the empirical course of social economic life."[36]

Precisely because there is no such creature as man in general, but only man as shaped by cultural institutions, any mentally respectable study of Economics must mention the particular institutions under consideration, under penalty of distortion. Instead of abstracting from all institutions (an impossible task, in any event) Classical Economics calmly assumes the ubiquity of capitalist institutions, and the liberal capitalist ethos, and then abstracts from all impediments to this ethos. What kind of neutrality is this? Mises is very candid here. "Knowledge of Political Economy leads necessarily to Liberalism . . . Liberalism is applied Political Economy."[37] In short, a laissez-faire absence of social regulations, a permanent state of social disorganization, is a necessary postulate of Classical Economics though,

[33] T. Parsons, *op. cit.*, p. 142. (Note in this place the contradiction into which Marshall falls.)
[34] L. von Mises, *Liberalismus*, p. 78.
[35] G. N. Halm, *Economic Systems*, New York 1951, p. 184.
[36] F. H. Knight, "Place of Marginal Economics", in *Am. Ec. Review*, March 1936.
[37] L. von Mises, *Kritik des Interventionismus*, pp. 23-24.

of course, unavowed. At the very least, the problem of social order is assumed to be solved independently of what takes place in the economic sphere. ". . . The conceptual scheme of the classical economics was enabled to flourish as a serious scientific theory and more than a mere intellectual exercise precisely because it was applied to a society in which the basic problem of order was assumed to the solved . . . For economic relations as conceived by the classical economists can take place on a significant scale only within a framework of order by virtue of which force and fraud are at least held within bounds and where the rights of others are respected to a degree. But utilitarian theory though it operated on an empiricist basis, had no adequate way of accounting for this order . . . it was a fortunate error that the gap was filled by what, it is now evident, was an untenable 'metaphysical' postulate, that the identity of interests was 'in the nature of things'." [38]

But if this is so, then Classical Economics stands convicted of a serious fallacy — that fallacy, namely, known as 'secundum quid' or, less esoterically, as 'hasty generalization from a special case'.

## Resolution of the Controversy: Universal Principles or Hasty Generalizations ?

Summing up our progress so far, we may say that abstraction from the specific forms of the genus 'economising' not only deprives Economics of interest, or practical utility, but is itself not a 'pure' or 'scientific' attitude deriving solely from consideration of the subject matter. It is, instead, historically conditioned — i.e. determined by factors which, though really present and actually operative, are passed over unmentioned by the theorists under consideration. I shall try to show immediately that the refusal to specify ends is a typical Liberal neutrality-attitude, directly conditioned by a specific social state, viz: the breakdown of Roman Christianity and the consequent inability of European thinkers to agree on any end for which society exists. The understandable desire to avoid mention of this thorny subject has however led our theorists into concentrating on

[38] T. Parsons, *op. cit.*, p. 100.

imaginary individuals living in a Hobbesian state of nature, in a permanent state of social disorganization. Hence the oppressive air of unreality which pervades even modern works written in the classical tradition. "Instead of a search for the causal antecedents of conduct found in institutions as they grow and decay, brute compulsions as they are released or restrained, social conventions as they are accepted or rejected, they elaborated the logical consequences of an abstract definition suggested by the observation of human behavior in a very special, relatively novel, and possibly fugitive, set of circumstances which a small part of the world presented in the eighteenth and nineteenth centuries." [39]

In other words, the fallacy of secundum quid. If this be felt as a summary, over-harsh, judgment, and if it be claimed that there are indeed universal principles underlying human behavior in all places, climes, and times, we may well enquire for a list of these principles. They are extremely elusive, it seems. "An extensive search in the literature of the last twenty to twenty-five years has not yielded any precise, clear, and exhaustive list of these scientifically unique propositions." [40] He himself can find only three, namely: the Fundamental Assumption, that people desire to maximise their satisfaction; Gossen's Law of Diminishing Marginal Utility, and the Principle of Scarcity (to which we may perhaps add the Assumption of Identity of Interests). Of these, the fourth was never proved and is today not accepted — practically every economics text cautions against uncritical acceptance of it. [41] The second has a core of truth but needs careful interpretation to be of value, [42] and is, in any case, best expressed by Aristotle (in the Politics and, again, in the Poetics). So far as the desire to maximise is concerned, the findings of anthropology are incontrovertible. Numerous societies have been studied which do not behave in accordance with the maximisation principle. Instead, habit, custom, tabu, all combine to prevent the individual from even thinking of maximising his possessions or gains.

39 H. K. Girvetz, *From Wealth to Welfare*, California 1950, p. 147.

40 T. Hutchinson, *Significance and Basic Postulates of Economic Theory*, London 1938, p. 133.

41 See especially A. C. Pigou, *Economics of Welfare*, 4th ed., London 1932.

42 C. S. Devas, *op. cit.*, pp. 129 et seq.

Thus the sage palms belonging to an Arapesh individual [43] are widely (and uneconomically) scattered — due to the fact that these were planted for him by his father in the course of his working in various parts of the territory. It does not even occur to an Arapesh man systematically to augment his holdings or, by exchanges, to bring them into a more economical distribution. He would, indeed, consider it a sacrilegious lack of piety to surrender trees planted by his father. To multiply examples would be tedious. How is it possible to maximize in societies without legally defined property rights ? or where people look on themselves as belonging to the land and not vice versa ?

Nor does it fare any better with the Scarcity Principle, so heavily stressed and overstressed by Strigl and his camp followers. So far from being known through intuition, or universally accepted, or giving rise to a predictable mode of behavior we know that primitives culturally 're-phrase' [44] a given scarcity of land as a scarcity of labor. As K. Polanyi, and E. Mayo, in the works already cited, clearly show, scarcity only becomes a problem for the individual when society is in dissolution.

And if it is implied, as it is by L. Robbins, that scarcity 'naturally' or 'universally' provokes a desire to maximise, it will be sufficient to refer to the works of R. H. Tawney, M. Weber, A. Fanfani, [45] who show that for centuries this 'natural' or 'universal' desire was anathemised as the deadly sin of covetousness and effectively inhibited by institutional devices, e.g., by the prohibition of a master taking on more than a certain number of apprentices to expand production, prohibition of advertising, etc.

All such attempts to claim universality or intuitiveness for a given principle, or mode of behavior, overlook the fact that, in the words of C. O. Forde, [46] between the individual and nature there is a middle term, namely, an entire system of value judgments, integrated into a culture. As M. Mead puts it, all behavior is culturally determined, and so varies from culture to culture. To assume that one type of

43 M. Mead, *op. cit.*, First Essay.
44 M. Mead, *op. cit.*
45 A. Fanfani, *Protestantism, Catholicism, Capitalism*, London 1935.
46 C. O. Forde, *Habitat, Economy and Society*, Part 4.

behavior is natural or universal is precisely to fall into the fallacy we have already named and attributed to Classical Economics.

In fact, K. Mannheim [47] points out that such principles do not originate with the individual and cannot be explained on the basis of his life experience. Like the language he uses, they are socially produced and have nothing axiomatic or intuitive about them. He further shows that though through centuries, Europeans analysed society in order to find out whether it conformed to the Will of God, there came a period when, through the rise of discordant opinions about the nature of God, this goal was given up, with the result that, today, man's ideal for society is often said to be not even the more humble purpose of J. Locke, namely, to preserve property, but simply to secure frictionless functioning in the production of material goods — as in Liberal Economics ! Here we have the very fons et origo of the Classical conceptions. Only within the framework of a particular social tradition, or historical development, and then only at a given time, could such an attitude, and principles emerge.

Lewis Mumford has some interesting remarks on this subject. "Liberalism took for granted that the emotional and spiritual needs of man require no other foundation than the rational utilitarian activity associated with getting a living." [48] He further contends that liberalism ignores all ends other than that of power — hence it pays little attention to the family, art, etc., because these do not increase power. Instead it takes as its ideal type, the methodical merchant rationally calculating in his counting house. Liberalism, he continues, forgets that man starts not with an independent physical world but with a socially produced world of values from which the physical world is slowly abstracted. We approach physical nature only through the medium of our culture. If getting a living comes to be looked on as the principal activity of life, this depends on acts of valuation which are in no sense pre-determined or pre-destined by the external world.

47 K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York 1949.
48 L. Mumford, *Faith for Living*, New York 1936, p. 63 et seq.

To conclude, the attitude, principles, and emergence, of Classical Economics are all historically and socially conditioned, and, are in no sense universal, necessary, or inescapable. The desire to exclude ends from study, and the belief that economic activities are self-regulating and automatically conductive to social harmony, are both presuppositions deriving from theological scepticism and destined to become unintelligible as the scepticism is increasingly eroded in favor of fighting faiths — whether Marxist or religious. Heimann has well shown the part played by Deism (and, we may add, Cartesianism) in detaching Economics from Ethics and causing it to fall under the sway of Mathematics. "The goodness and wisdom of God, according to Deism, gave men a harmonious constitution, for the operation of which He is no longer needed." [49] Of interest, too, is Schumpeter's contention that the so-called Economic laws were the offspring of theological Natural Law. [50] And, finally, as a pointer to future trends let us quote Carr: "The regulating force of the economic system must more and more be sought in the realm of ethics rather than in the operation of a price mechanism . . . In emerging from the world of automatically regulated supply and demand, we have found our way back to a point of view familiar in much earlier times." [51]

## Resolution of the Controversy: Is Economics a Science ?

Having tried to show that the definition of Economics by leading exponents of the Classical school in such as to make the subject applicable only to a highly abnormal, and transitory, state of social disorganization, and, further, that whatever principles it may profess to operate with are far from being universal or mandatory, I wish finally to take up the question whether Economics is a Science.

To make exposition clear, I propose adopting the Aristotelian distinction between Science (which deals with the universal and necessary and uses deduction) and History (which deals with descrip-

49 E. Heimann, *Freedom and Order*, New York 1947, p. 245.
50 J. A. Schumpeter, *Epochen der Dogmen und Methoden-Geschichte*, p. 46.
51 E. H. Carr, *Conditions of Peace*, London 1942, p. 82.

tion of the particular, contingent). Now modern Economics texts, e.g., Morgan or Boulding cover three different types of analysis viz: socio-economic or institutional studies (relating, e.g., to the structure of corporations, labor unions, the Federal Reserve Banking System, etc.); aggregative or National Income studies (dealing with the distribution of income in the community and its allocation); and, finally, equilibrium analysis — which "explains that relationships in an economic system on a state of rest . . ." [52] "no change takes place in the position of general equilibrium that is not caused by a change either in the production functions, in the utility functions, or in the quantities and distribution of existing goods." [53] The first two types of analysis can easily be classified. They obviously belong to History i.e. description. As such, they have great value, not merely to the statesman but also to the man in the street who needs precise information on these topics if he is to avoid being gulled by dealers in political utopias.

It is only in relation to the third type of analysis that any question can arise. Knight is disarmingly modest here. Economics is an "exact science of the general form of relations which can tell us little in the concrete, and whose chief function is negative — to offset as far as possible the stupid theorizing of the man in the street." [54]

Boulding is not so modest: "It consists of a body of general principles and of a discipline of logic which may be applied to the interpretation of all economic problems, past or present . . . Its most fundamental propositions can be applied to all conditions of mankind." [55] And, again, "Its method is similar in a great many respects to the method of pure mathematics . . . In 'pure' economics we also start from simple assumptions and deduce from them conclusions which necessarily follow. The propositions of pure economics, therefore, are all hypothetical propositions . . ." [56]

52 L. Robbins, *op. cit.*, p. 119.
53 K. Boulding, *Economic Analysis*, New York 1948, p. 640.
54 F. H. Knight, *The Limitations of Scientific Method in Economics*, p. 267.
55 K. Boulding, *op. cit.*, p. 8.
56 K. Boulding, *op. cit.*, p. 13.

It seems to me that in so far as such calculation, and reasoning, figure in Economics, these simply result from the application of formal logic and mathematics and it is surely obvious that mere repeated applications of these two sciences to differing subject matters does not suffice to constitute as many different sciences. In so far, e.g., as calculations are made of the possible effects of a new tax, these will depend on accurate description of the tastes, habits, incomes, etc., of the inhabitants at the given time (which are purely contingent and particular matters which cannot be deduced and which may alter at any time) together with a judgment of possible consequences — which involves the deductive use of reason, such as formal logic studies. The anticipated consequences will be correct to the extent that they satisfy the criteria of logic and to the extent that the postulated premises actually represent the facts.

Consider the analogous case of Marriage. In so far as Marriage customs are described, everybody recognizes we are dealing with Sociology (which, in turn, is part of History). In so far as recommendations are made that marriage laws should be altered, we are concerned with Ethics. Finally, if on the basis of a given marriage custom in a given society we endeavor to predict what a given individual will do in a given marriage situation, we are using logic. No one claims that there is a specific science of marriage. Analogously, there is no specific science of Economics.

Economic Policy will be sagacious to the extent the proposed changes, or goals, are within the realm of practicality, but the selection of such goals depends, surely on the art of Prudence, operating on exact knowledge obtained not merely from descriptive Economics but also from Ethics, Politics, Geography, etc. And Economics proper will fruitfully contribute to the solution of practical problems only to the extent that it concentrates on exact description of the facts, and eschews those flights into the hypothetical which have done so much to render equilibrium analysis wearisome to the student.

Equilibrium analysis has had too great a fondness for operating with abstractions, or ideal types, such as 'pure competition', 'perfect markets', 'the economic man', etc. in the fond illusion that it was thereby establishing its claim to be scientific, after the manner of

physics. Wealth was supposed to fall into one or other of four commodity-classes, namely, labor, capital, land, enterprise, which at the command of Economic Man, in turn influenced by supply and demand changes, as mirrored in price movements, were supposed to flow through a perfect market to those sites most calculated to benefit all participating. I am in complete agreement with C. E. Devas that "the theory rests on a false analogy."[57]

It is true that in mathematics and physics we are constantly using what Morris Cohen calls 'fictions'[58] i.e. concepts which abstract from existence and present natures which have no objective counterpart. Thus we have such fictions as frictionless ether, isolated thermal systems, perfectly rigid bodies, lines without thickness, etc., though none of these actually exist as such in the physical world. Cohen says: "Newtonian physics is based on the assumption as to what happens to material particles not acted on by any forces, though the laws of gravitation make it impossible for any such particles to exist."[59] In a sense, then, these 'fictions' are contrary to fact i.e. not actually, physically, existent but they are nevertheless real because "never contrary to possibility". They, in fact, result from developing further in thought possibilities which are only partially actualised in the physical order. Why, in fact, are these fictions useful in physics? Cohen explains: "Since bodies are never perfectly rigid, nor completely devoid of resistance to mechanical pressures we abstract the rigidity, consider it separately, and arrange actual bodies in a series of increasing or decreasing rigidity so that the limiting conception of perfect rigidity is at the basis of the order in the series. So, too, the ideal of frictionless movement helps us order ACTUAL movements of bodies in a series of decreasing frictions, . . . just as justice is an ideal to which some men approach more than others, and also an ACTUAL trait in which existing men differ."[60]

More specifically, the propositions of physics can be made to approximate, by successive corrections, the actual state of affairs — thus a calculation based on the assumption of frictionless ether can

57 *Op. cit.*, p. 240.
58 M. Cohen, *Preface to Logic*, New York 1940.
59 M. Cohen, *Reason and Nature*, New York 1941, p. 53.
60 *Ibid.*, p. 69.

be corrected by allowing for frictions actually present but deductions based on the assumption of Economic Man, pure competition, or pure equilibrium, or perfect knowledge, are not corrected by measuring the forces counteracting those presupposed; instead such deductions have to be *rejected* because the postulated economic rationality is found not simply to be *counteracted* but to be *absent,* its place being taken by totally different forces, e.g., irrationality, ignorance, legal obstacles, gift-giving without regard to calculations of equivalence etc., and the postulated pure competition, or perfect knowledge, actually beg the whole question to be proved. Hayek rightly shows that if the so-called perfect competition existed, real competition would be impossible.[61] In mathematics, again, we can successfully perform additive, or other, operations on units, without regard to their physical nature as trains, stars, or apples. But equivalent abstraction in Economics too often falsifies the real situation and leads to results which precisely because they do not fit actuality have to be re-christened 'ideal' or 'normative'.

"Even J. S. Mill, in his criticism of Hobbes and Bentham, well wrote as follows: 'The phenomena of society do not depend, in essentials, on some one agency or law of human nature, with only inconsiderable modifications from others. The whole of the qualities of human nature influence those phenomena, and there is not one . . . the removal or any great alteration of which would not materially affect the whole aspect of society, and change more or less the sequence of social phenomena generally.' . . . Thus, to assume that men will compete recklessly with each other, and having worked out the conclusion, then to make allowance for combination; or to assume that they will seek only their pecuniary interest, and then to make allowance for religion, and patriotism, and the sense of justice, and the influence of Government, is to confound commensurable physical causes with incommensurable moral causes.

"Finally, as Ruskin pointed out with inimitable humour, the theory is fruitless, wasting time to no purpose; like a science of gymnastics which assumed for simplicity's sake that men had no skeletons. Thus Marshall's theory of price, in many ways so in-

[61] F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order,* Chicago 1948, p. 92.

structive, is complicated and confused by the introduction of the theoretical prices which he calls "true normal equilibria." And to make a proposition which no sooner made has to be whittled away through many chapters of interpretations and limitations, instead of giving at once a presentation of the real facts of the case, is like ploughing the sands." [62]

An entire article would be necessary to develope fully the point of view here adumbrated. Happily there are many signs of its increasing acceptance by leading theorists. Thus Hayek, in the aforementioned work, [63] has admirable words of caution and misprision anent the whole subject of equilibrium analysis, to which I can refer with almost complete agreement. Let one quotation suffice: "When it comes to the point where (equilibrium analysis) misleads some of our leading thinkers into believing that the situation which it describes has direct relevance to the solution of practical problems, it is high time that we remember that it does not deal with the social process at all, and that it is no more than a useful preliminary to the study of the main problem." [64] Von Mises may also be accorded honorable mention as sharing the same point of view. If these writers criticise the method, others, both in England and in the U.S., criticise the fundamental conceptions, or abstractions. Space precludes more than a brief indication of the sources. [65]

The attempted analogy with mathematical physics is thus seen to be fruitless. Further, what differentiates such economic reasoning from futility? One could reason indefinitely as follows: 'If wishes were horses, beggars could ride; if the moon were made of green cheese, the lunar mice would be happy.' Such propositions though formally valid, are materially of no value because not relating to reality. Thus the author of an esteemed text, after setting out, in due detail, the well known equation of exchange, is constrained to admit: "While the equation is correct, it is impossible to attach any specific values to the factors in it, nor is it possible to prove that there is

62 C. E. Devas, *op. cit.*, p. 240.
63 *Op. cit.*, especially pp. 38, 48, 78, 83, 91, 92, 94.
64 *Op. cit.*, p. 91.
65 L. von Mises, *Human Action*, New Haven 1949. — Estey, *op. cit.*, p. 295. — T. Wilson and P. W. S. Andrews, *Oxford Studies in the Price Mechanism*, 1951.

any particular causal or chronological sequence when the values of the factors change." [66]

It is perhaps this state of affairs which Knight had in mind in admitting: "(Economic Principles) tell us nothing about concrete economic facts, what wants people have, what goods are produced and exchanged, what resources and techniques are employed, what distribution takes place . . ." [67] Very significant are the admissions of an admitted leader in the mathematical field, Professor G. J. Stigler, of Columbia University, who states: "We have little quantitative information on many great questions and what little we have is often, at least superficially, inconsistent with received economic theory . . . There is a widespread belief that neo-classical economics is a fine logical system which has little bearing on the real world . . ." [68]

In view of the foregoing it can hardly come as a shock to learn, from an important Committee of College Teachers of Economics in the U.S., that the subject has fallen disastrously in student esteem. "The marginal rate of substitution of other courses for Economics appears to be near the danger point today; few are the College departments that could afford to have their subject taken off the list of 'required' courses." [69] Luckily, a partial remedy is already implicit in the quoted criticism of Professor G. J. Stigler . . . namely, more facts, less theory !

In conclusion, if we define Economics as a study of the social relations that men enter for the sake of acquiring material goods, so bringing the subject squarely within the framework of Sociology, we shall then be studying not the adaptation of any means to any end — a subject too vast to be encompassed — nor the adaptation of means to indeterminate, hypothetical, or unspecified ends of unspecified individuals, living no one knows where or when, but the particular adaptations required in specific, known, societies, actually

[66] S. Enke, *Intermediate Economic Theory*, New York 1950, p. 220.

[67] F. H. Knight, "Role of Principles", in *American Economic Review*, March 1951, p. 9.

[68] G. J. Stigler, "Discussion", in *Am. Ec. Review*, May 1951, pp. 127, 128.

[69] A. Lauterbach, *ibid.*, p. 703.

existing hic et nunc, aiming at the satisfaction of specific, culturally determined, wants. Economics will re-gain sadly lacking prestige only when it ceases to indulge in 'high priori' flights into the hypothetical and instead contents itself with the solid, humdrum, task of delineating, as accurately as possible, actual institutions and actual income distributions.

A. P. Gianelli.

# *Une Nouvelle-France d'Europe centrale*

---

Sauf pour ceux qui vécurent à l'époque de la première Guerre mondiale, on imagine peut-être mal aujourd'hui à quel extraordinaire point de grandeur était monté le prestige de la France, dans le monde entier sans doute, mais tout particulièrement en Europe centrale et balkanique, quand vint l'heure de la fin du combat. Pour le Serbe, le Roumain ou le Grec, les succès finaux n'avaient pas effacé toutes les défaites. L'Anglais s'était peu montré sur le théâtre d'opérations militaires terrestres des Balkans. L'Américain en était absent. Seul pratiquement des grands alliés, le Français avait combattu des Dardanelles à la Roumanie, en Macédoine, en Bulgarie, sur le Vardar, aux Portes de Fer, sur le Danube et sur le Dniestr. Il avait équipé les Serbes, soutenu et guidé les Grecs, secouru les Roumains, favorisé — sait-on ? peut-être à tort — la constitution en États des nationalités de la monarchie habsbourgeoise. Il était en fait le grand artisan de la victoire sur le front oriental, il défilait dans toutes les capitales des Balkans acclamé comme peu de vainqueurs le furent jamais, il semblait qu'on ne vît que lui seul en cette partie du monde où bien souvent déjà ses armes avaient passé et brillé au cours des siècles. Il semblait alors aussi que le Français n'eut qu'à vouloir . . .

Des traités vinrent sanctionner les victoires: actes difficiles à rédiger, en cette région d'Europe où les brassages de races, de civilisations, ont multiplié de manière inouïe les complexités nationales; où chaque minorité ethnique avait jalousement préservé à l'ombre des montagnes, contre tous les envahisseurs, tous les conquérants, ses caractéristiques nationales et demandait, à l'heure où l'on croyait construire un nouveau monde, la réalisation de ses aspirations politiques. Telle la boîte de Pandorre, l'écroulement de l'Autriche-Hongrie libérait des nationalités hostiles et révélait des rivalités d'ancienne date que les Alliés, souvent, étaient bien loin de soupçonner.

Les traités de Saint-Germain (10 septembre 1919) et de Trianon (4 juin 1920) avec l'Autriche et la Hongrie, le traité de Neuilly (27 novembre 1919), qui concernait la Bulgarie, enfin le traité de Sèvres (11 août 1920), avec la Turquie, n'apportèrent évidemment pas une solution à tous les problèmes que posaient à la fois, certains depuis des siècles, l'histoire, les intérêts des grandes puissances et la difficulté d'application des principes wilsoniens. Encore avaient-ils demandé de longues et parfois pénibles négociations — qui ont été, bien sûr, dépassées depuis . . .

Et c'est au cours de ces négociations, alors que l'on discutait les termes du futur traité de Saint-Germain, que le Congrès vit arriver, du fond des âges, si l'on peut dire, et du cœur de l'Europe centrale, des hommes à l'accent lorrain qui venaient demander pour leur pays, pour le Banat, l'indépendance et le rattachement à la France, sous le nom de « Nouvelle-Lorraine ». Déjà en 1918, quand le général Sarrail, commandant les armées françaises d'Orient, avait pénétré au Banat — exactement le Banat de Tamesvar, cette région située au nord de Belgrade, capitale de l'actuelle Yougoslavie, entre le Danube et le Maros — déjà il s'était vu confier par les Banatais une requête à présenter au gouvernement français. Déjà aussi ces hommes demandaient à être constitués en une fédération politique rattachée à la France. Pour celle-ci, l'affaire eut été bonne, puisque la presque totalité des terrains pétrolifères de Roumanie sont d'appartenance banataise. Cependant la supplique déposée auprès du général Sarrail n'eut presque aucune audience. Quand à nouveau une délégation vint la présenter à Saint-Germain, Clémenceau la reçut. Il envoya même Mgr Adam, député de Metz, s'instruire sur place, mais son rapport ne fut pas pris en considération.

La question fut cependant étudiée. Quels étaient donc ces hommes qui prétendaient être français ? D'où venaient leurs ancêtres ? Que faisaient-ils dans les riches plaines du Banat ? Comment et pourquoi y étaient-ils venus ? Telles furent les principales questions que se posèrent les diplomates français. Pour y répondre, ils durent remonter bien haut le fil de notre histoire, ils durent aller

jusqu'au dix-huitième siècle après avoir parcouru exactement deux siècles et deux ans de l'histoire européenne . . .

* * *

Il y a, en effet aujourd'hui, deux cent trente-quatre ans exactement que commençait cette extraordinaire aventure qui fit partir vers l'Europe centrale des milliers de fils de Français et de Lorrains, pour aller défricher des plaines dévastées, et qui devait amener finalement des dizaines de milliers de leurs descendants, fidèles à leurs traditions malgré les siècles, à croupir dans les camps de personnes déplacées d'Allemagne. Des dizaines ou plutôt des centaines de milliers, puisqu'il y a aujourd'hui 410.000 Banatais qui demandent à « revenir » en France.

La France, au XVIII^e siècle, était de loin l'État le plus peuplé d'Europe. Sa natalité — comme aujourd'hui d'ailleurs — était en plein accroissement. Les économistes ont suggéré comme explication à ce soudain élan démographique, non exclusif à la France et qui atteignit son maximum seulement au milieu du XVIII^e siècle, plusieurs facteurs: une longue et régulière montée des prix-or, excellente chose en régime d'économie libérale, et l'apaisement du marché des subsistances et, avant tout, du blé, dû en grande part au développement des routes et des moyens de communication. Quoi qu'il en soit, ce fut cette abondance de la population française qui incita Eugène de Savoie, l'un des meilleurs généraux de l'empereur d'Autriche, à s'adresser au comte Claude Florimond de Mercy, un Lorrain, pour trouver des hommes travailleurs et décidés à immigrer dans les États impériaux. A peu près seule, la France pouvait les fournir.

L'empereur, en effet, venait de reprendre aux Turcs le Banat Tamesvar, mais absolument dévasté. A l'origine, cette contrée n'était que l'une des provinces frontières, des Marches méridionales du Saint-Empire romain germanique. Ce n'en était même que l'une des subdivisions administratives: les Marches étaient divisées en « banats », c'est-à-dire en provinces soumises à l'autorité d'un « ban », d'un gouverneur militaire de très haut rang, jouissant de larges prérogatives. Trop d'invasions avaient déferlé, venant de l'Est, sur l'empire, pour ne pas rendre absolument nécessaire dans les provinces orientales une organisation militaire. La Dalmatie, la Slavonie, la Bulgarie, la

Serbie et la Croatie étaient toutes considérées comme des banats, mais peu à peu ce nom se trouva réservé pratiquement à la région limitée à l'est par la Valachie et la Transylvanie, au sud par le Danube, au nord par le Maros (affluent du Danube) et à l'ouest par la Theiss (ou Tizza), qui conflue avec le Maros non loin de Tamesvar. Cette dernière ville était la capitale du Banat, région importante et peuplée de races très diverses.

Comme les modernes bureaux d'immigration, l'empereur sut faire miroiter des promesses: propriété des terres pour les immigrants qui les mettraient en culture, exemption d'impôts, c'était assez pour attirer des paysans sur qui les guerres faisaient peser de lourdes taxes. Aussi n'est-il pas étonnant que beaucoup se mirent en route avec leurs enfants, leur bétail et leurs meubles, pour une terre de Chanaan dévastée par son ancien occupant en retraite, où ne poussaient certes ni vignes, ni moissons, où les marécages abondaient, où la civilisation était telle que l'on pouvait encore la voir il y a seulement vingt ans dans certaines régions reculées des Balkans, c'est-à-dire en retard de plusieurs siècles sur le reste de l'Europe, mais où s'étendait par contre un magnifique terrain pour y dépenser du travail et des efforts.

En près de soixante étapes, nos groupes d'émigrants parcoururent l'Allemagne — ou plutôt comme l'on disait alors de ce chaos de principautés, de margraviats et de grands-duchés qu'était l'empire, « les Allemagnes ». C'est ainsi que, de 1716 à 1725, environ quinze mille Alsaciens et Lorrains s'en allèrent peupler et coloniser les contrées alors lointaines, dans le temps comme dans l'espace, du Banat de Tamesvar.

Installés sur un territoire d'environ 28.330 kilomètres carrés, marécageux et malsain, les nouveaux venus se mirent au travail. Un à un, des villages français naquirent là où les Francs avaient pris d'assaut le « ring », le camp, des Avars, là aussi où les grands empereurs germaniques avaient dû batailler tant de fois. Peu à peu, sur la carte, apparaissent des noms nouveaux qui rappellent la France dans les deux dialectes des défricheurs, en français de Lorraine et en alsacien: le premier village lorrain en cette partie de l'empire autrichien fut baptisé « Mercydorf » (dorf = village), tandis que d'autres

côtés naissaient Saint-Hubert, Charleville, Seultour, Sainte-Barbe, Saint-Pierre et combien d'autres noms français que l'on retrouve encore inchangés en Hongrie, en Roumanie — où l'armée rouge put annoncer en 1945 qu'elle venait d'occuper Paris — et en Yougoslavie banataise. Noms qui, pour le voyageur français, sont aussi émouvants que tous ceux dont les coureurs des bois et les découvreurs français — venus des rives de la Seine ou des bords du Saint-Laurent, — ont parsemé les routes de l'Ouest, au Canada comme aux États-Unis.

La terre cependant ne se laissait pas civiliser sans lutter contre l'homme: des marais montait la fièvre, cette fièvre qui a tant éprouvé les armées d'Orient pendant la première Guerre mondiale. Une épidémie arrêta même l'immigration pendant un certain temps. L'impératrice Marie-Thérèse dut, en 1765, lancer un nouvel appel. Et de nouveau des Lorrains partirent. Il est vrai que dans cette province française de Lorraine, laissée pour un temps et par courtoisie au père de la reine de France, à Stanislas Leczinski, ancien roi de Pologne, mort en 1766, il est vrai que l'administration française avait instauré un système de corvées assez lourdes, pour construire des routes principalement. Et ces charges d'un genre nouveau, inaugurées par le marquis de la Galaizière, intendant de police à la cour de Stanislas, évidemment par délégation du gouvernement français, ne contribuèrent pas peu à faire couronner de succès l'action des agents recruteurs des services d'immigration habsbourgeois. Sous la conduite d'un certain Guillaume Hildebrandt, vingt mille nouveaux colons franchirent le Rhin à Kehl, précédés d'ailleurs quelques années auparavant, par les Lorrains, fidèles au duc François II de Lorraine qui était allé régner comme empereur en Allemagne, sous le nom de François I^er^, de 1745 à 1765, et fut le père de l'infortunée Marie-Antoinette.

Sous le règne de Joseph II, enfin (1765-1790), une troisième et nouvelle immigration entraîna au Banat, non seulement d'autres Alsaciens et Lorrains, mais encore des Vosgiens et des Franc-Comtois de Montbéliard, auxquels s'étaient joints quelques Huguenots. Mais où ne trouve-t-on pas des descendants de ces Huguenots, à qui Berlin doit de n'être pas demeuré un village au milieu des bois, qui développèrent l'industrie de la toile à Belfast, émigrèrent en Suède, firent jusqu'à la Révolution, de la Hollande, l'un des grands centres de la

culture française et furent parmi les premiers fondateurs de l'Afrique du Sud ?

Au total, ces hommes ont fondé plus de cent soixante-dix villages, purement français et demeurés tels jusqu'en 1944, date à laquelle sonna pour la Nouvelle-France d'Europe centrale la tragique « vingt-cinquième heure », l'heure de la dispersion, selon le titre du grand et amer roman — peut-on bien l'appeler un roman ? — de Virgil Georgiu. Mais n'anticipons pas . . . Par leurs efforts, les marécages qui s'étaient offerts à la vue des premiers arrivants sont devenus l'une des contrées les plus convoitées d'Europe centrale, parce que, peut-être, la plus riche. Le blé, le chanvre, la vigne et les arbres fruitiers y viennent à merveille. Après bien des générations, cette contrée désolée vers laquelle des groupes de pauvres émigrants s'étaient ébranlés comme pour une Terre promise, cette contrée s'est parée de tous les attributs d'une Terre de Chanaan . . .

A quoi bon raconter toutes les vicissitudes politiques, tous les passages d'armées, toutes les épreuves diverses à travers lesquelles le Banat est passé, du XVIII^e siècle à nos jours ? De tous ces événements que le spectacle des grands courants de l'histoire ramène à la proportion de simples incidents, nous retiendrons simplement ici qu'ils n'altérèrent en aucune façon les traditions, la langue, la nationalité et la religion, extrêmement forte et sincère, des « Banatais ». Leur nombre croissait, à mesure que les ans passaient. Mais c'étaient simplement quelques milliers d'hommes nouveaux à parler la même langue que leurs ancêtres, que leurs cousins ou leurs frères d'Alsace, de Lorraine ou de Bourgogne. Fiers de se désigner comme des « colons français », fiers de leur foi, quelques-uns seulement modifièrent leur nom: les Tjebo sont en fait des Thiébaud; les Willjung, des Villon; les Schwaller, des Chevalier, ou encore les Löffler, les descendants de quelque brave homme de Lafleur. Mais, à part ces quelques modifications orthographiques, la plupart des noms sont demeurés très français. Nous avons pu voir, dans un camp de personnes déplacées, un Ernest Champion, de Hongrie, un Bidault de Yougoslavie, un Jean Lebrun de Roumanie, des Duplessis, des Le Blanc — ce qui a quelque saveur du Québec ou de l'Acadie — à côté d'un Thirion, qui protestait encore contre le fait que les Autrichiens, deux siècles auparavant,

lui eussent transformé son nom en Thieryung . . . Il est vrai que certains mots ont aussi subi quelques modifications: selon une enquête de M^me^ Hélène Tournaire, les papillons sont devenus « papijoug » et les cailloux, « kayouls ». On est exposé au « malher », on va au village de « Katrvan » . . .

* * *

. . . Telles étaient les raisons pour lesquelles on vit arriver à Saint-Germain une délégation banataise. Voilà, en partie, ce que pouvaient dire ces hommes qui avaient formé le beau rêve, sans doute un peu fou, de réunir, au pays de leurs ancêtres, celui qu'ils avaient fait naître de leurs travaux et de leurs peines. Mais la politique est une chose; les rêves, même les plus beaux, en sont une autre, à moins qu'il ne se trouve quelque grand caractère pour les faire et tenter de les réaliser . . . Il n'y eut pas de Nouvelle-Lorraine, pas de Fédération banataise. Le Banat fut morcelé entre la Roumanie, la Hongrie et la Yougoslavie. Comme les rédacteurs des traités n'avaient plus pensé aux « minorités » de langue française, les habitants du Banat ne purent avoir leurs écoles. Quel peuple, s'il veut survivre, n'a dû lutter pour cette question ? Malgré tout, malgré les pressions, plus fortes qu'avant la Guerre, nos Lorrains gardèrent l'usage de leur langue. Malgré tout, ils gardèrent intacte leur foi profonde. Malgré tout enfin, ils gardèrent aussi leur vieille habitude française de se réunir au soir de Noël, autour d'un grand sapin, pour chanter de vieux noëls lorrains. Il est vrai, maigre consolation, que la nationalité banataise avait été reconnue et qu'il existe des passeports banatais. Et ce sont les Allemands eux-mêmes qui leur ont reconnu leur qualité de Français: « Banat-Franzosen », c'est ainsi qu'ils les désignaient.

Vint la deuxième Guerre mondiale, et les malheurs commencèrent. Courageux, intelligents, les « Banat-Franzosen », après le déferlement de l'armée allemande dans les Balkans, furent enrôlés par la Wehrmacht. Lors de la déroute, les Allemands voulurent faire le vide dans le Banat. Certains Lorrains purent s'échapper, beaucoup, pour fuir les Allemands, tombèrent sous les coups des Soviétiques . . . Ceux qui ont pu demeurer au Banat sont rares, très rares.

Dispersés sur les routes de la défaite 410.000 de ces Français d'Europe centrale se sont alors tournés vers la France. Un premier « Bureau pour les Alsaciens-Lorrains du Banat » était créé en 1945. Et en 1946, le ministère français des Affaires étrangères reçut une lettre du « Comité des Français du Banat » dont nous reproduisons, mot à mot, le passage suivant:

> « Après une absence de deux cents années, ce sont des milliers de Lorrains qui veulent retourner de leur patrie adoptive, le Banat, dans leur pays d'origine français, forcés par les durs coups du sort impitoyable. Ils veulent mettre à la disposition de la France leur énergie et leur pratique bien éprouvées: 50.000 de ces hommes attendent aux frontières de la France la permission d'y entrer et d'y servir . . . »

C'est ainsi que finit notre histoire. Aujourd'hui, peu à peu, les enfants prodigues rentrent au Vieux Pays, au terme d'une aventure dont la race française peut s'honorer. Il ne reste presque plus rien — en dehors des camps où attendent ceux qui n'ont pu déjà s'établir dans les campagnes françaises — plus rien du Banat français. Et rien ne laisse présager, après ce Grand Dérangement, un réveil analogue à celui de l'Acadie.

Mais, quelle que soit la manière dont semble disparaître cette petite France de l'Étranger, même si dans les villages aux noms français du Banat abandonné l'on ne doit plus parler que le serbe, le roumain ou le hongrois — à moins que ce ne soit le russe, — il reste cependant le témoignage de fidélité de ces hommes envers une patrie d'origine dont on doit bien convenir qu'elle s'oublie difficilement.

Cette histoire aussi pourrait prouver — s'il en était encore besoin — de quelle capacité de résistance à l'assimilation disposent les Français, quand ils le veulent. Combien de persévérance dans l'effort représente ce simple fait qu'après plus de deux siècles d'absence on puisse voir rentrer en France des milliers d'hommes presque oubliés, mais demeurés assez français pour s'assimiler complètement à leurs compatriotes, perdre le souvenir de leurs aventures et ne plus voir demain dans le Banat qu'un nom étranger, sur une carte.

Hervé LAVENIR.

# *Vers la connaissance de la personnalité de l'homme*

---

Il est très peu de notions psychologiques qu'on puisse généraliser en toute conscience. En caractérologie particulièrement, là où l'importance de la différenciation psychique des individus est plus marquée encore que dans toute autre discipline psychologique, on ne saurait se montrer assez prudent. Et cependant, les résultats des recherches caractérologiques nous permettent d'affirmer que *tout homme vit, en tout temps, dans un monde qui lui est propre.*

« La plus grande énigme de l'humanité, c'est l'homme. »

Si un individu pouvait, par la pensée, se transporter complètement en un autre individu, son frère ou son ami le plus intime, il se croirait parvenu en un monde nouveau, totalement différent du sien. Il est extrêmement malaisé de se former une idée claire de tout ceci, car notre capacité représentative est impuissante à nous livrer une image, même très approximative, de cette situation. Dans le monde de l'individu, il y a non seulement son caractère, mais aussi tout ce qu'il a vécu jusqu'ici. Il n'est pas exagéré de dire que nul ne perçoit comme son voisin, même les choses habituelles du milieu immédiat. Il ne suffit pas seulement de penser à la différenciation des organes, des sens, à l'habileté variable dans le discernement des couleurs, à l'acuité fort diverse de la vision, de l'audition, etc. Il faut aussi se rendre compte qu'un même objet possède pour chaque individu une valeur différente, et qu'en second lieu, l'état psychique du moment, l'humeur, l'état d'âme, jouent un rôle capital. Un même objet nous paraît autre lorsque nous le voyons pour la seconde fois ou pour la centième fois. Une même pièce nous paraît différente, selon que nous y avons vécu des événements heureux ou malheureux. Il en est ainsi de tout ce qui nous entoure: tout est perçu autrement le soir que le matin, le dimanche qu'en semaine, l'été qu'en hiver. On ne peut atteindre à une connaissance même approximative d'un individu, aussi

longtemps qu'on ignore comment il perçoit le monde dans lequel il vit. « Il est une chose étrange entre toutes, qui veut que chaque créature soit un secret et un mystère pour tout autre . . . Dans les cimetières de cette ville, repose-t-il un mort qui me soit plus impénétrable que les habitants affairés le sont pour moi, au plus profond d'eux-mêmes, ou que je le suis pour eux ? » (Ch. Dickens.)

Le grand biologiste Von Vexküll est arrivé à montrer de quelle façon certains animaux perçoivent le monde, ce qui les intéresse en lui, comment le temps s'écoule pour eux. Il semblait impossible de réaliser pareilles recherches à propos de l'être humain. Cependant, le Dr A. Huth, professeur à l'Université de Munich, et qui a consacré une existence entière à l'étude du problème de la personnalité, paraît avoir surmonté une grande partie des difficultés inhérentes à cette préoccupation essentielle de la psychologie.

Avant d'exposer l'essentiel de la technique que ce savant propose, il importe de ne jamais perdre de vue que le phénomène psychique n'est pas comparable au phénomène physique, et que la vie psychique n'est pas une juxtaposition d'éléments simples, de parties constitutives, comme c'est le cas pour une molécule quelconque de la matière. La vie est le résultat du jeu de *fonctions* simples: si l'une de ces fonctions se modifie ou fait défaut, l'ensemble se trouve transformé. Les faits psychiques, de même que les phénomènes vitaux, ne sont pas des synthèses de *composants* simples; ils résultent du jeu de plusieurs *fonctions* simples. Ainsi donc, la vie mentale est un ensemble de rapports, de connexions, et la sensation ne peut plus être regardée comme l' « élément » par excellence de ce complexe. Car, nul ne le conteste actuellement, la sensation subit elle-même l'influence de la personnalité tout entière.

Embrassant en une vue d'ensemble les données les plus stables de la psychologie expérimentale, Huth a formulé une série de *lois psychiques* permettant d'accéder à une connaissance très précise d'une personnalité quelconque. Écartant délibérément toute hypothèse hasardeuse, il a fondé son système sur une *observation méthodique* de l'individu. Il laisse de côté l'expérimentation, outil délicat qu'il convient de réserver aux experts. Il ne faut pas perdre de vue que

l'expérience constitue le plus souvent un moyen de contrôle, et que trop fréquemment on l'a considérée comme synonyme de science.

Ainsi, Huth met entre les mains de ceux qui, dans leur vie professionnelle, ont pour obligation d'étudier leurs semblables, un instrument particulièrement éprouvé, d'un usage rapidement passionnant.

Le cadre de cet article ne nous permet évidemment que de donner un aperçu succinct de sa méthode [1].

Lorsque nous observons un individu pour la première fois, il se produit en nous une *première impression.* Involontairement, et avant même qu'il ait prononcé un seul mot, nous nous forgeons de lui une certaine idée qui s'amplifie dès que nous l'entendons parler et que nous le voyons agir. Cette première impression, floue et confuse, constitue le mode le plus sommaire, le plus général, de la connaissance de la personnalité. Elle se rattache à trois groupes d'éléments: l'aspect physique du sujet, son accoutrement, ses modes d'expression. On a également surestimé et sous-estimé jusqu'ici la signification de la première impression. Juger quelqu'un sur la base de données aussi superficielles serait évidemment déraisonnable. Mais il nous est possible de fortifier, d'approfondir, de corriger cette première image. Il faut noter aussi que nous comparons volontairement ou involontairement le sujet, au moment de la prise de contact, aux individus que nous connaissons et que nous le coordonnons à celui auquel il ressemble le plus. Généralement, ce phénomène psychique se déroule sans notre participation consciente; son résultat seul est conscient.

Et Huth énonce comme suit sa *première loi psychique* (ou *loi des analogies psychiques*):

> L'observation de la personnalité débute par la première impression, laquelle est liée à trois groupes d'éléments: le physique, l'accoutrement, les modes d'expression. Sur cette base s'établissent des analogies psychiques entre la personne observée et un autre individu dont nous avons fait antérieurement la connaissance. Ces analogies psychiques doivent concerner le *comportement caractéristique* des deux sujets envisagés. Elles fournissent une vue globale du caractère.

La première impression ne dévoile que quelques traits du caractère du sujet observé, parfois même une seule et unique indication, d'ailleurs généralement bien nette. Il est maintenant possible, en

[1] Dr A. Huth, *Zehn Gesetze der Seele,* 1949; édition française en préparation.

poussant plus loin l'observation, d'accroître le nombre de ces traits caractériels et de compléter ainsi notre connaissance de l'individu considéré. En stéréométrie, on partage l'espace à l'aide de trois plans perpendiculaires entre eux et qui se coupent en un seul point. Cette image nous permet d'illustrer la représentation du psychisme humain. Nous pouvons, en effet, concevoir trois plans psychiques déterminant le moi, l'essence de la personnalité. En d'autres termes, le moi d'un individu dépend de trois domaines psychiques principaux:

*a*) des activités psychiques et de leur « fonctionnement » chez cet individu (*domaines fonctionnels*);

*b*) des *domaines culturels* vers lesquels il se sent particulièrement attiré;

*c*) des *particularités formelles* de cet individu et spécialement de sa « manière d'agir » (au sens large de l'expression).

La *deuxième loi psychique* (ou *loi des plans psychiques*) se formulera comme suit:

L'appréciation de la personnalité s'étend toujours aux trois domaines psychiques principaux (ou plans psychiques):

— le plan des activités ou fonctions psychiques,

— le plan des aptitudes particulières et des inclinations vers les différents domaines de la culture, etc.,

— le plan des traits essentiels formels de la personnalité.

Un exemple:

Voici un individu que je rencontre pour la première fois: il me fait l'impression de posséder un caractère ferme, résolu, méritant une entière confiance (*première impression*).

Un contact plus prolongé me permet d'observer qu'il présente une vive intelligence, un esprit critique fort développé, une volonté solide et une forte propension à l'action (*domaines fonctionnels*).

C'est un bon mathématicien, très apte également à la musique, un commerçant honnête, intéressé dans diverses affaires (*domaines culturels*).

Il possède un coup d'œil très vaste, d'excellentes dispositions à l'organisation, ce qui lui permet d'accomplir sans fatigue une tâche fort lourde (*domaines formels*).

Jusqu'ici, nous n'avons envisagé que des particularités avantageuses pour l'individu, c'est-à-dire dont l'action lui est favorable, et qui sont donc positives pour lui. L'homme ne présente pas seulement des qualités, mais aussi des défauts. Toute déficience spécialement marquée présente, dans l'étude de la personnalité, la même signification qu'une qualité.

Revenant sur chacun des trois plans psychiques décrits précédemment, il nous faudra donc rechercher s'il se présente:

*a*) un « non-fonctionnement » d'une activité psychique déterminée,

*b*) une inaptitude complète, ou une aversion, à l'égard d'un domaine culturel déterminé,

*c*) un manque d'accentuation d'une particularité relevant des domaines formels.

La *troisième loi psychique* (ou *loi des contrastes psychiques*) s'énoncera:

> Dans les trois domaines psychiques fondamentaux, à chaque trait essentiel positif correspond un extrême d'ordre négatif. A chaque qualité constituant un avantage correspond (chez d'autres individus) une particularité formant un défaut.

Ainsi donc, le nombre des formes disponibles des traits essentiels intervenant dans l'étude de la personnalité se trouve doublé.

La loi des contrastes psychiques est naturellement réversible: à tout défaut, à toute inaptitude que nous remarquons chez un individu doit contraster, chez un autre individu, une qualité, une aptitude correspondante.

Les formes fondamentales saines, actives, les traits caractéristiques envisagés par la deuxième loi constituent le *premier* groupe des possibilités psychiques. Leurs contraires, envisagés par la troisième loi, forment un *deuxième* groupe de possibilités psychiques. L'application d'une nouvelle loi va nous permettre de déduire du premier groupe un *troisième.*

Si nous considérons par exemple l'allure personnelle, l'aptitude à travailler avec diligence, elle présente parfois une tendance à la hâte. Cette allure devient exagérée, précipitée, désordonnée. L'individu considéré est un nerveux, un agité, un inquiet. La qualité et le fini de son travail en souffrent naturellement. Voici donc une aptitude, bonne en soi, et qui, associée à une allure personnelle exagérée, se développe d'une manière excessive et devient malsaine, maladive, bouleversée, dangereuse, déprimante. Ce phénomène peut s'observer à propos de tous les traits essentiels de chacun des trois plans

psychiques, ce qui conduit à formuler une *quatrième loi* (ou *loi des amplifications psychiques*):

> Tout trait essentiel positif, avantageux, peut, s'il est exagéré, amplifié, devenir négatif et désavantageux; l'excès nuit en tout et engendre la caricature. Toute qualité qui s'hypertrophie, se convertit en un défaut.

Ce troisième groupe de possibilités psychiques concerne donc les désavantages, les erreurs, les défauts. Ils sont dus:

*a*) au fait qu'une activité psychique quelconque d'un individu déterminé « fonctionne » d'une manière exagérée;

*b*) au fait qu'un individu se consacre d'une manière exclusive à un domaine culturel déterminé, en sorte que l'équilibre se trouve rompu avec sa culture générale;

*c*) au fait qu'une particularité formelle donnée se trouve trop fortement ou trop exclusivement accentuée.

La troisième loi psychique (loi des contrastes) s'applique également aux formes désavantageuses dont il vient d'être question. A tout défaut doit correspondre une qualité. Le contraire du travailleur hâtif, précipité et désordonné, est constitué par l'individu réfléchi, circonspect, prudent, qui mesure ses mouvements, qui maintient une allure régulière, ne laisse rien de côté, ne perd pas de temps. Nous obtenons ainsi un *quatrième* groupe de possibilités psychiques.

En résumé, si nous appliquons par exemple au cas de l'*allure personnelle* chacune des quatre formes de possibilités psychiques que nous avons décelées, nous obtenons le classement suivant:

— première possibilité: le travailleur alerte;
— deuxième possibilité: le travailleur lent;
— troisième possibilité: le travailleur hâtif, nerveux, précipité;
— quatrième possibilité: le travailleur calme et réfléchi.

Ce serait cependant une erreur de vouloir classer chaque individu dans l'une ou l'autre de ces catégories. Erreur funeste de conséquences, nuisible à une importante moitié des sujets !

Il existe, en effet, un nombre considérable d'individus dont l'allure au travail n'est ni particulièrement lente ni particulièrement rapide. Parfois prompts et agiles, ils se révèlent lents et réfléchis dans d'autres tâches. Ceci nous autorise à parler d'*allure moyenne*, et ce qui vient d'être dit s'applique à tous les traits essentiels de la person-

nalité. Nous obtenons ainsi *cinq formes d'accentuation* des traits psychiques:

au centre, une large zone moyenne C;

— de part et d'autre de celle-ci, deux formes positives B et D;

— de part et d'autres de ces deux formes positives, deux formes exagérées A et E.

La *cinquième loi* (ou *loi de la répartition psychique*) s'énonce comme suit:

> Chaque trait essentiel présente cinq formes d'accentuation (désignées par les lettres A, B, C, D, E). A la forme moyenne C se rattachent de part et d'autre deux formes B et D, saines, vivantes, précieuses, créatrices. Un développement exagéré, une hypertrophie de ces formes engendre des formes malsaines, inhibitrices, désavantageuses (l'hypertrophie de la forme B donne la forme A; celle de la forme D donne la forme E). Chaque forme saine, positive, présente un contraire négatif, déficient (la forme B s'oppose à la forme E; la forme D contraste avec la forme A).

Des règles mathématiques précises nous permettent de déterminer la fréquence de chacune de ces formes (courbe de Gauss):

forme A 5%
forme B 16%
forme C 58%
forme D 16%
forme E 5%

Perfectionnant ensuite sa méthode d'appréciation de la personnalité, Huth formule sa *sixième loi* (ou *loi de la diversité psychique*):

> Les concepts usuels utilisés dans le langage courant pour caractériser les faits psychiques constituent en réalité des notions complexes qui embrassent un nombre considérable de traits essentiels simples. Chacun de ceux-ci peut, dans certains cas, constituer le trait caractéristique déterminant d'une personnalité.

Ainsi, par exemple, si nous considérons la mémoire non plus comme une fonction psychique unitaire, mais sous son aspect réel, un véritable complexe, chaque propriété particulière de la mémoire peut constituer un trait caractéristique indépendant. Nous nous trouvons ainsi en présence de cinq traits essentiels (manière d'étudier, fidélité, promptitude, amplitude, variété) présentant chacun cinq degrés d'accentuation.

Huth estimant à deux ou trois mille le nombre des traits essentiels simples, l'application de la sixième loi nous donne de dix à quinze mille formes différentes d'accentuation.

Mais, pour reprendre l'exemple précédent, il n'existe pas une mémoire *unique*, mais un nombre considérable de mémoires *spéciales*: mémoire des faits, des détails, des noms, des vocables étrangers, des nombres, des formes en surface, des formes dans l'espace, des couleurs, des personnes, des mélodies, des harmonies, de la danse, des mouvements corporels, des jeux, des situations, des lieux, des formules, et bien d'autres encore ! Ces différentes mémoires spéciales admettent également chacune les cinq formes d'accentuation. On pourrait aussi parler des différents domaines de la mémoire, c'est-à-dire des différents groupes de faits vers lesquels elle se porte de préférence (domaines culturels).

Il existe six espèces de telles dépendances psychiques:

*a*) une fonction psychique dépendant d'un domaine culturel;

*b*) une fonction psychique dépendant d'un domaine formel;

*c*) la disposition psychique à un domaine culturel, dépendant d'une fonction psychique;

*d*) la disposition psychique à un domaine culturel, dépendant d'un domaine formel;

*e*) la disposition psychique à un domaine formel, dépendant d'une fonction psychique;

*f*) la disposition psychique à un domaine formel, dépendant d'un domaine culturel.

Ce qui donne la *septième loi psychique* (ou *loi des dépendances psychiques*):

> Chaque trait psychique essentiel subit l'empreinte des deux autres plans psychiques. Ainsi donc:
>
> — un trait essentiel relevant des fonctions psychiques subit l'empreinte des domaines culturels et formels;
>
> — un trait essentiel dérivant d'un penchant vers un domaine culturel subit l'empreinte des domaines fonctionnels et formels;
>
> — un trait essentiel de nature formelle subit l'empreinte des domaines fonctionnels et culturels.
>
> Sous l'action de ces diverses dépendances, les traits essentiels acquièrent en quelque sorte de nouvelles nuances.

Partant des trois mille traits essentiels et des quinze mille formes d'accentuation dont il a été question, on obtient par application des règles statistiques de la variation, un nombre de possibilités considérablement plus élevé que la population totale du globe. Et nous sommes encore loin d'avoir épuisé le contenu du psychisme !

*Huitième loi psychique* (ou *loi des combinaisons psychiques*):

Tout trait essentiel peut se combiner aux autres traits essentiels d'un même plan psychique. En conséquence, *chaque* forme d'accentuation de l'un des traits essentiels pouvant se combiner à *chaque* forme d'accentuation de l'autre, il en résulte 25 possibilités différentes.

Nous pouvons donc affirmer que le nombre de possibilités que permet le contenu du psychisme est infini.

La première impression indéterminée (1re loi) se précise grâce à la connaissance des trois plans psychiques (2e loi). Tout trait essentiel de chacun de ces trois plans peut revêtir cinq formes d'accentuation (3e, 4e et 5e lois). Le nombre des possibilités disponibles pour l'observation d'une personnalité s'étend à l'infini, ainsi que le prouvent la loi des différenciations (6e loi), la loi des dépendances (7e loi) et la loi des combinaisons psychiques (8e loi).

Les deux dernières lois de Huth envisagent le jugement de la personnalité par la vue d'ensemble de l'être.

*Neuvième loi psychique* (ou *loi des corrélations psychiques*):

Des formes d'accentuation correspondantes de plusieurs traits psychiques peuvent se trouver en corrélation, c'est-à-dire présenter des rapports réciproques et s'influencer mutuellement. Toutefois, les traits essentiels en cause restent indépendants l'un de l'autre. Ils se présentent ensemble chez un grand nombre de sujets et sont comme « accouplés ».

Ainsi, par exemple, la corrélation de l'aptitude aux mathématiques avec l'aptitude à la musique; la corrélation fréquemment observée de l'aptitude aux sciences historiques avec celle pour l'étude des langues étrangères, etc.

Avant d'énoncer sa dernière loi, Huth décrit les principes généraux de l'*observation* affectueuse d'autrui;

*a*) l'observation doit être *objective,*

*b*) l'observation doit être *certaine,*

*c*) l'observation doit être *individuelle,*

*d*) l'observation doit être *psychologique,*

*e*) l'observation doit être *méthodique.*

*Dixième loi* (ou *loi de la vue d'ensemble psychique*):

Lorsqu'on a observé d'une manière objective, certaine, individuelle, psychologique et méthodique, deux voies se présentent pour atteindre à la vue d'ensemble de la personnalité:

— prendre comme point de départ un trait essentiel caractéristique que l'on suit, que l'on détermine avec précision et que l'on considère dans son association à la personnalité totale;

— ou bien partir de la masse des observations particulières que l'on embrasse de manière à acquérir une image globale de la personnalité . . .

L'élément décisif du comportement psychique et de la valeur de la personnalité est le *caractère.* Celui-ci est déterminé par la position de la personnalité à l'égard des valeurs les plus élevées que l'homme puisse vivre: la vérité, la beauté, la moralité, la sainteté, la loyauté, l'honneur, la patrie, l'amour, la fidélité, etc. Ces valeurs émanent exclusivement de phénomènes émotifs profonds. En dernière analyse, ce sont donc des faits de valeur qui décident du noyau de la personnalité. L'intelligence complète les sentiments de valeur par la conscience morale; mais toutes nos décisions volontaires, tous nos actes, ont leurs racines exclusives dans la vie des valeurs. Malgré les prières et les interdictions, malgré les préceptes et les maximes, malgré l'impératif catégorique et les spéculations philosophiques, nul n'a atteint jusqu'à présent la perfection véritable de la personnalité. « Nul ne peut lutter contre ce qu'il n'a pas éprouvé. » Qui a vécu pleinement ces valeurs élevées ne peut autre chose que de mettre sa vie à leur service. Ses paroles, ses efforts, ses actes seront comme des émanations de cette vie de valeurs. Les dix lois du psychisme permettent de découvrir la constitution de la personnalité, sa richesse, ses rapports; — en ce qui concerne la *valeur* de la personnalité, seuls comptent les sentiments de valeur et les actes conformes à ces valeurs.

René-R. Cornet.

# *Euripides, Socrates, and the Death of Greek Tragic Drama*

—I—

It has become fashionable in this age to treat the execution of Socrates as a political murder by the restored democracy, whether because his pupils had led the oligarchic revolution after Ægospotami, or, as in Maxwell Anderson's recent play *Barefoot in Athens,* [1] because his political enemies did not understand the true meaning of democracy, though they were its leaders. In this play Socrates becomes a twentieth-century American liberal of the type of Archibald McLeish or Henry Steele Commager in the tradition of Jefferson, the gadfly of all those who would not accept the democratic freedom of speech and thought that had made Athens great.

While there is probably some truth in both these explanations, they do not penetrate to the real nature of the Socratic intellectual revolution, which, after all, took place in Athens of the late fifth century B. C. But no two cultural climates are ever the same, nor even truly similar; we can never draw the lessons from the past that we should like to without doing violence to the past as it was actually experienced by the people of these earlier times. In most periods of history we do not possess even sufficient information to be able to re-create the past imaginatively, and so make useful and instructive comparisons. Fifth-century Athens is, however, one of the very few periods when we do have an important source of information on what large numbers of the people really did think and feel. The great writers, Thucydides and the later Plato, bril-

[1] M. Anderson, *Barefoot in Athens,* New York, William Sloane Associates, 1951.

liant as their works may be, and penetrating as is their psychology, may have been a-typical, as writers of genius always are. Their contemporaries might have disagreed with their judgments, and with their interpretations of the historical and intellectual scene as they observed it. But the great tragic dramas and the comedies of Aristophanes were performed at the Athenian festivals, and representatives of the people awarded the prizes. And we know that almost all Athenian citizens, men and women alike, attended them. We must presume that this audience understood and appreciated what was offered them. An eccentric, offering only his personal opinion, would neither have obtained a chorus from the archon, nor would he have won a prize from the judges. Even our own plays and movies could not give as accurate a picture of our own culture as the Athenian drama, for they do not reach such a large percentage of our population.

The *Frogs* of Aristophanes made the most tremendous demands on the intelligence and critical taste of the Athenian audience; it presumed upon an intimate acquaintance with the poetical and dramatic technique of Æschylus and Euripides. No play could be more certain of failure in our time than such an elaborate critical comedy, and not all the incidental ribaldry could save it; yet it won the first prize at Athens, and was given the unique honor of a second performance. This fact speaks volumes not only for the critical acumen of the Athenian audience, but almost certainly for its understanding of the real issue between the old and new forms of the drama, which far transcended the immediate issue of the relative excellence of each. Why, also, was Euripides so unpopular in his own day that he rarely won a prize, while Sophocles, his older contemporary, won prize after prize — so much so that Aristophanes did not even think it worth while introducing him as the antagonist of Euripides? According to Aristophanes, Sophocles was "content in this world and content in the next;"[2] in spite of undoubted grandeur, he did not lay himself open to criticism, even of the kind levelled against Æschylus — obscurity, pomposity and excessive violence.

The same people who adored Sophocles and did not care greatly for Euripides condemned Socrates to death; and though we may

[2] ὁ δ' εὔκολος μὲν ενθάδ', εὔκολος δ' ἐπεῖ (ARISTOPHANES, *Frogs*, 83).

argue that the Athenian jury was unrepresentative and that a majority could probably have been found amongst other Athenians who would have acquitted him, we are entitled to make the assumption that the division of opinion among the jurors was representative of a similar division of opinion among the whole citizenry. The ultimate victory in the fourth century lay with Socrates, Euripides, and the Sophists and rationalists, as we know from the popularity of Euripides amongst the writers of the Middle and New Comedy; and as we can also infer from Aristotle who, after exposure only to the later inferior tragedies of the Euripidean type, in the view of this writer, failed to understand what the Old Tragedy had been concerned with. After his one brilliant aperçu on the purpose of tragedy, which applies to the Old Tragedy and never fully to Euripides and his successors, his empirical analysis is largely based on the tragedies he himself had seen which were of the Euripidean type. The Old Tragedy, *pace* Aristotle, may, in a trivial sense, be based upon Plot and Character, but it is certainly not primarily concerned with any "failure" or "error" on the part of the hero which leads him into the tragic situation.[3] Aristotle never even mentions the famous procession of Hybris, Ate, and Nemesis, which was the heart of Æschylean tragedy, as well as the theme of several of the plays of Sophocles (e.g. the *Ajax;*) and this for the excellent reason that this old pre-Socratic view of the world had been dead for more than half a century before Aristotle wrote. If Aristotle was intending to write instructions on how a tragedy was to be constructed, *in his time,* no doubt his *Poetics* is on the right lines — as a handbook of drama-writing in the mid-twentieth century would not be revelant, if it assumed a pre-Darwinian idea of God and Divine Providence.

It is the purpose of this paper to show that the moral world of the fifth century, as represented by the Old Tragedy and Aristophanes, was a coherent whole, accepted by the majority of the people; but it could not withstand the rational criticism of the Sophists, Socrates,

[3] ARISTOTLE, *Poetics,* 1453 a (XIII, v). The Greek word ἁμαρτία may mean either failure, error, or even sin; it cannot in any circumstances mean a "fatal flaw" in character, as it has sometimes been translated, unless this passage is unique in Greek literature. Its literal meaning is "missing the mark".

and Euripides in an age of inter-city warfare when all values were being questioned and destroyed. It was the era of the radical democracy when individualist ethics or lack of them were taking the place of the old accepted moral order of the universe and the civic pride and communal duties associated with it. The people, however, clung in their own minds to the old order, without realizing that their strongly individualist behavior was undermining it. Thucydides saw what was happening. He explained the deeds of the Athenians in terms of the old order of ideas. In the pages of Thucydides the behavior of the democracy in the management of its empire culminates in the destruction of the unoffending Melians. Disaster follows through Madness (the condemnation of Alcibiades for a crime that no rational man could have imagined he would commit at that particular moment, the appointment of Nicias, the principal opponent of the Syracusan expedition to its joint and later sole command after the deposition of Alcibiades), and the destruction of the whole expedition completes his history (Nemesis). Thucydides commented dispassionately; he had no answer. Euripides, deeply pessimistic, did not deny the *power* of the gods, but he denied their justice, stating by implication the view that there was *no* moral law of the universe. He too has no answer. Aristophanes saw the old order passing; he detested the new and valued deeply the old. It is clear from the last part of the *Knights* where Demos, the people, reforms himself by a renewed acceptance of the traditional values, that he hoped for a return to the precious heritage of the past. He has nothing to suggest for the future, though his extraordinary percipience as early as the brilliant feat of Cleon in the capture of Pylos, and his courage in pointing out to an Athenian audience that the victory was a hollow one if it meant the continued dominance of the Assembly by such men as Cleon, can only command our admiration.

It is the supreme achievement of Socrates that he alone among his contemporaries tried to replace the purely destructive criticism of Euripides and the Sophists by a totally new individualist ethic. Building upon this Plato tries to show the nature of this ethic, how it is based upon an idea of the good which is taken not from the traditions of the past, but from man's own inner consciousness; and,

not content with the mere statement, he completes his theory by showing through what human power man can obtain the knowledge of the good (the Nous), what the good itself is (the heavenly archetype or the Idea), and how it is that man can have access to it, and recognize it when it is perceived (pre-earthly vision of it before incarnation in a body). These theories he puts forward in the *Meno*, the *Phædo*, and the *Phædrus* amongst the so-called "early dialogues"; the consequences of this ability to discern the good by those who train themselves for the purpose, and its political implications, are explored in the *Republic*, with results disastrous for democracy. His original premises, in our view, are false, since we should deny the existence of any absolute good in the Platonic sense. But no one can deny the tremendous nature of the exploration, nor the cogency of the reasoning that led him to deduce such consequences from his premises.[4]

It is our contention, therefore, that Socrates was clearly guilty, as charged, of not worshipping the gods, of introducing new deities of his own, and of corrupting the youth. For us, and no doubt for the Athenians, that all-important question is whether this constitutes a crime. Socrates himself did not think so, and proposed instead that he be maintained at the prytaneum at public expense; and posterity has agreed with him. It is true that the radical democracy, led by such men as Cleon and Hyperbolus, had already for many years been indifferent to the precepts of the older morality as this is revealed in the tragic drama and had ceased to obey them. It is clear that the famous speech of Cleon advocating methods of frightfulness against Mitylene, and the speech of the Athenian envoys to the Melians, as reported by Thucydides,[5] are a profound offense to traditional morality. But if we may take analogies from our own twentieth-century experience, there can be little doubt that most of us, even if we profess Christianity, do not keep its teachings; every day we break the laws and the teachings in a thousand ways. But

[4] It is, of course, irrelevant whether Plato adopted these premises because of his dislike of the democracy that put Socrates to death. The point is that it did give an answer to the question — on what is morality to be based if not on the traditional religious values ?

[5] THUCYDIDES, *The Peloponnesian War*, III, 38 ff; V, 86 ff.

do we, nevertheless, look on with equanimity when these teachings are publicly attacked ? Are we so sure that blasphemy laws which are still on the statute books would not be enforced if anyone were so audacious or courageous enough to offend against them ? Would an unblemished record in public and private life be a sufficient defense against our moral indignation, the expression of which gives us such pleasure ? Or, if this analogy is too far-fetched, we have only to remember the case of Charles Bradlaugh in the late nineteenth century who as a freethinker, was refused permission to sit in Parliament, since he refused to swear on the Bible because he did not believe it. Did every member who voted to exclude him believe the Bible in the 1880's ?

With Socrates, we should also have excepted the verdict, though — again, with Socrates — not that the vote would have been so close. The vote against him was the voice of moral indignation, because he alone dared to teach and proclaim publicly what many of his judges were beginning to believe, and so would not accept from the lips of another. But that they had ceased to believe was at least in part the work of Socrates; and even a thinking man had as yet nothing to put in its place. The voice of the accusers, Meletus, Anytus, and Lycon, as it comes down through the ages, is the eternal voice of the badly frightened man, adrift in a world which is passing away, insecure, uncertain, unable to defend rationally his own beliefs, but clinging to a hope that the sacrifice of a scapegoat will buy back the old secure world, now gone for ever.

## — II —

What was this old secure world pictured in the drama ? Let us disabuse ourselves at once of any idea that the Athenians who viewed the drama had any belief in gods who dwell on Olympus and behave in the way described with salacious relish by the Roman society poet Ovid. Nor even that they believed in the gods of Homer except in so far as these represent divine powers, rather than actual beings pictured in the image of man. Long ago these gods had been spiritualized into powers represented above all by Apollo and Dionysus, with

other tutelary gods and goddesses of the cities, such as Athena, patroness of Athens.

But to a Greek disbelief in man's speculations on the lives and doings of gods did not mean disbelief in the divine powers of the universe. On the contrary, fifth-century Athens is suffused with religious feeling; worship and ritual are always more a part of early religions that belief, which was for the first time demanded by the religion of the Hebrews. The magnificent art of fifth-century Athens is all religious; not until the fourth century do we have statues of gods that are *only* men, and not gods too. Homer was "the bible of the Greeks," not because he told tales of the gods, but because it is through and through a moral work. The *Iliad* is the story of the wrath of Achilles, the quarrel between Agamemnon and Achilles and the disasters to which it led — and this is the way Homer himself describes his poem. The *Odyssey* is a story of temptation, of the nakedness of the human soul and its search for an ideal; and it is also the story of the power of the human mind guided by the goddess who sprang fully armed from the brow of Zeus. But the great tragic drama of the fifth century, under the patronage of the god Dionysus, is concerned with the relationship between men and the gods on a different level.

In the *Iliad*, Zeus himself is pictured as grieving for Hector, who had always scrupulously performed his religious duties for him, and calls upon the other gods to see whether they can save him from death at the hands of Achilles. Athena answers him: "A man that is mortal, doomed long ago by fate, wouldst thou redeem back from ill-boding death ?"[6] Zeus can only apologize and say that he was not in earnest when he tried to save him. Before he dies Hector himself realizes that his fate has overtaken him. "This then was from old the pleasure of Zeus and of the far-darting son of Zeus, who yet before were fain to succor me; but now my fate hath found me."[7] Again, Zeus himself takes the balance, and weighs the fates, on one occasion against the Achæans, and on the other against

[6] Homer, *Iliad*, XXII, 179-80 (translation Lang, Leaf and Myers, 1889).
[7] *Ibid.*, 297.

Hector.[8] In Homer, then, Zeus himself is not all-powerful; the fate of men is predestined. Great Moira is above even Zeus.

In the tragic drama, it is Zeus who has become the lord of fate; but the fact is of no special significance. To the early Greeks the fate of man was always predestined. Man played his part on earth according to his destiny. Though the strain of Hybris, Ate and Nemesis runs through the drama, it is not the Hybris alone that determines the fate of mankind on the earth. Though Agamemnon treads on the purple carpet, thus committing Hybris, the whole course of the drama had been decreed; though Œdipus assails Teiresias, the prophet of Apollo, with violent words, and even threatens him with punishment, long before this time the drama had been decreed. Before ever Œdipus had been born, it had been foretold that he would kill his father and marry his mother. The tragedy cannot therefore be a simple one of crime, or sin, and punishment.

Here then was a moral problem demanding solution. It is true, said the Greek, that man is not a god, that he must continually be reminded of his mortal status; that the gods are far above men and their ways are inscrutable. We know, they said, that everything a man has comes from the gods, that he must not give credit to himself even for his own valor. When Ajax in the play of Sophocles believes that he is *entitled* to the arms of Achilles, madness and destruction follow quickly, as he butchers the sheep of the Argive host instead of the chieftains. Xerxes in the *Persians* of Æschylus has thought himself so successful that he can add Hellas to his empire, against the will of the gods — a view of the Persian War upheld also by Herodotus. But these truths do not alter the fact that beyond all these sins of presumption is the certainty that their fate is determined before ever they lived. What then is the place of man? Is he only a puppet? Will his actions not affect his fate, as the sacrifices of Hector did not avail him in the *Iliad?* Or are the gods unjust, by mortal standards?

Every phase of this enquiry is explored by Æschylus and Sophocles. In the *Prometheus Bound* of Æschylus there can be no question that Zeus is an unjust tyrant, while Prometheus is the hero, the proto-

[8] Homer, *Illiad,* XXII, 202; VIII, 70.

type of all mankind, though he is a demigod. He, from compassion to men, gave them fire, the power which gives man control over the natural world, making him potentially a god. Prometheus cannot be subdued; he knows a secret that Zeus does not know, and Zeus can only punish him, but not compel him to yield the secret. In the *Antigone* of Sophocles the maiden refuses to obey the man-made decree of Creon, and claims obedience to a higher law, though the tyrant can kill her. What these unequalled dramatists show to their audience at the festival of Dionysus, what they reveal to them through their emotions, not through the dialectic of intellectual analysis, is that there is a divine order of the universe, that human beings live under this law; but that man, nevertheless, is free to play his part with nobility or pusillanimity (as, for instance Oceanos in the *Prometheus Bound*) as he wills and as he can find the strength. When in the *Antigone* Sophocles utters his magnificent panegyric on man, it is man's strength and power *under the gods* that he emphasizes. "Passing the wildest flight of thought are the cunning and skill that guide man, now towards the good and now towards evil. If he honors the laws of the land and reveres the gods of the state his city shall proudly stand; but he who rashly strays from the path of right shall be a cityless outcast. I shall never sit by his side or share the thoughts of his heart."[9] It is the experience of noble and suffering man living and striving within the framework of destiny that was offered to the Athenian at his festival, and surely it was this kind of experience that is described by Aristotle in his famous words on the tragedy, which must "represent men in action, and [ . . . ] through compassion and fear effect a relief [ catharsis ] of these and similar emotions".[10] The predominant feeling with which an audience must have returned home from the plays of Æschylus and Sophocles was one akin to religious awe at the inscrutable ways of the gods towards man. In neither of these poets is there a hint of doubt and uncertainty. The emotions and behavior of the characters are heroic and noble. They are not the ordinary emotions of the man-in-the-street. If they bewail their lot, it is with dignity and resig-

[9] SOPHOCLES, *Antigone*, 367 ff (adapted from WAY's translation, Loeb Classical Library).
[10] ARISTOTLE, *Poetics*, 1449 b, 6.

nation; it is impossible to imagine any of these characters as merely *irritated* or bad-tempered; they do not engage in diatribes against the gods, nor do they complain of injustice. Even the barbarian Xerxes does not excuse himself, or bleat that with better luck he might have won. It is understood implicitly that human standards of justice are not operative in tragedy.

We must emphasize that the audience *knew* the entire story. They were not interested in finding whether the poet would give his hero a happy or an unhappy ending. This drama was only possible because there could be no surprises. What the audience looked for was not the twist given by the dramatist to a well-known plot, but the way in which he shows his hero suffering, his character as a man, as a human being, in face of his misfortunes. Because Aristotle has misunderstood this, he utters the unacceptable dictum that we must not be shown a good man passing from happiness to unhappiness because this would be odious,[11] and so is forced to invent the "fault" or "error" which leads him into destruction, and so makes him into not quite a good man. This is to neglect altogether the element of destiny, which was present in the earlier drama and missing in his lifetime because it was no longer believed in. And this ignorance of the religious atmosphere of the fifth century — how should he, a fourth-century metic, have known it ? — leads him to a similar false judgment when he says that Euripides is "the most truly tragic of the poets".[12] Euripides lends pathos to his characters — too often they suffer a fate that is undeserved as we shall see, and they have no spiritual resources to endure it — and this is no doubt very sad. But it is not tragic, as tragedy was understood in the fifth century.

That Sophocles was indeed wrestling with this problem of the moral order of the universe, and man's undeserved suffering is seen by his masterpiece, the *Œdipus at Colonus,* written in the evening

[11] ARISTOTLE, *Poetics,* 1452 b. 13: μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινὰ τῶν ἐν μεγάλῃ δοξῃ ὄντων καὶ εὐτυχίᾳ. "It is through no wickedness or villainy of his own that he falls into the misfortune, but through some failure . . ." The last words could mean "to which those high reputation and good fortune are liable"; though the construction seems awkward, it would be in keeping with the Greek idea of Hybris.

[12] *Ibid.,* 1453 a. 13.

of his life, which at last completed the trilogy of plays upon the destiny of Œdipus and his family. Œdipus, after blinding himself, has wandered over the earth, attended only by his two daughters, until an oracle foretells that the land where Œdipus dies shall be blest. Creon of Thebes, and Polyneikes, his ungrateful son, come to urge him to support them. But the old man is aware of the gift he has to offer. He treats Creon with disdain, and his son he curses with the fury of complete objectivity. It is his decision to lay his bones near Athens, under the protection of her king, Theseus. As the time comes near for him to die, signalled by peals of thunder, he seems almost to be leaving the earth, dying while yet alive. He moves slowly forward towards his tomb, and *now it is he who has inward sight.* "It is time to go," he says. "The hands of the god direct me." Moving forward slowly and surely he says to his daughters, "Follow, my children. It is my turn now to be your pathfinder as you have been to me. Come. Do not touch me. Leave me to find the way to the sacred grave, where this land's soil is to enclose my bones." Then to Theseus he says "Blessing attend your land and all that serve you, and yourself, my best-loved friend; and in your blessedness, that it may be yours for ever, remember me." [13]

So Œdipus leaves with Theseus and his daughters attending him, and it is a messenger who tells the sequel. First Œdipus took leave of his children, then went on further with Theseus, into the underworld. Then, suddenly, Œdipus was no longer to be seen, but only Theseus, "holding his hand before his eyes, as if he had seen some awful sight that no one could bear to look upon; and soon we saw him salute heaven and earth in one short prayer". His bones were in the eternal safekeeping of Theseus who could only pass on the secret by word of mouth at his own death — "this pact obeyed preserves the land inviolate".

There can be no doubt whatever of the inner meaning of this, perhaps the most tremendous passage in all Greek literature. The sufferings of Œdipus have not been in vain. He has been purified by them, and dies the death of an initiate. The death of this once

[13] SOPHOCLES, *Œdipus at Colonus*, 1540 ff (translation by E. F. WATLING, Penguin Classics, 1947).

great king, blind and alone, had purified not only himself, but the whole land.

This was the swan-song of Greek tragedy. There was nothing more to be said that would not have been an anti-climax. Though Euripides and his successors continued to write plays which they called tragedies, their insistence on making their characters true to life, and the paltriness of what they had to teach, and the loss of tragic experience in the audience, made it natural that their place should be taken by comedy, until in the fulness of time and in a different world, another kind of tragedy could arise with Shakespeare, who had a similar sense of human destiny.

— III —

As Nietzsche pointed out eighty years ago, tragedy succumbed to the attack of the rationalists.[14] Although, with Nietzsche, we may mourn its death, we cannot but recognize that it was a necessary step in the evolution of the human mind, and indeed, of human freedom. The master-thought which led directly to this result was stated by Protagoras, the Sophist. "Man is the measuring-rod for all things, of existing things that they exist, and of non-existent things that they do not exist." As Aristotle later explained, this simply means that what seems so to each man assuredly is.[15] Plato adopts the same meaning — that things are what they appear to each person.[16] Whatever, therefore, Protagoras himself may have meant by his statement, it is clear that this was the meaning attached to it by later times, and it became the credo of the Sophists. Though neither Socrates nor Plato accepted its truth, they and all other philosophers have always had to accept or combat it; it cannot be disregarded. Protagoras is also said to have stated himself the necessary conclusion — that it was impossible for him to assert that the gods either did or did not exist,[17] and he could not answer the question because it was meaningless. Unless a man could perceive the gods, he could not assert their existence.

[14] F. W. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig, 1872.
[15] Aristotle, *Metaphysics*, VI, 1062 b, 13.
[16] Plato, *Theætetus*, 151 E.
[17] Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, ix, 51.

This statement has both a positive and a negative aspect; it was taken negatively by the Sophists, as Aristophanes points out so freely in the *Clouds*. Whether or not the great comedy-writer thought Socrates was a true Sophist, he classes him amongst them in his play because it undoubtedly did lead Socrates to the kind of disintegrating dialectic used so destructively by Gorgias and others. It was entirely reasonable for anyone who did not penetrate very deeply into the matter to conclude that Socrates was a Sophist. The difference was that Socrates tried also to build where he had destroyed. He has no difficulty in tearing apart Euthyphro's arguments for his own supposedly pious actions; but he is still dissatisfied. He does not know what piety is — only what it is *not*. But he continues to search. Plato shows him in the *Republic* dissatisfied with the mere destruction of the doctrine that "justice is the interest of the stronger". He also wants to find out what justice *is*. If man is indeed the measuring-rod for all things, then this positive answer must be found within man himself. This Socrates recognizes. Even if we disregard all Plato's dialogues as being philosophical discourses of his own with the figure of Socrates merely inserted as the hero, we still have Xenophon's testimony, fully confirmed by the *Apology*, the most truly Socratic of the Platonic dialogues, that Socrates spoke of his own personal *daimonion*, who spoke to him and told him when not to do something — a most grave and accurate account of the working of the human conscience as it appeared in that age.

Euripides, poet and man of genius as he was, and close observer of the human heart, only accepted the destructive side of Sophism; he did not have the power to replace it with something new which could form the basis of an individualist ethic. But the really sad aspect of the genius of Euripides is that he has lost the old certain faith in the moral order of the universe; but he does not believe in the non-existence of the gods. He believed in their power, but not in their justice. Sophism has taught him to criticize, but not to construct. If criticism of this kind had been used by his predecessors, they would not have been content to say that man lives within the framework of the destiny provided for him by the gods, and that this, though incomprehensible, was good. They were not blind to the

unhappiness that this undeserved suffering brings to man, but they were not tempted to say with Euripides: "Man can comprehend, and what he comprehends is — the gods are unjust." For this is what Euripides tells us, tirelessly, in play after play. Medea, the wicked sorceress, escapes because she is possessed of magical power; this, to a human being, by man's standards, is unfair. She deserved to be punished. Hippolytus, that saintly young man, incurs the envy of Aphrodite because all his allegiance is given to Artemis; so Aphrodite punishes him through Phædra. Where is the justice ? Yet this, says Euripides, is the way things happen in the world. As Aristophanes says of him, he brings ordinary mortals on the stage. Hecuba, Queen of Troy, suffers beyond all reason from a war that was none of her making; likewise the Trojan Women. Iphigenia is rescued from the sacrifice by Artemis because the goddess decides to protect her, apparently by a whim; the children of Heracles are murdered by their father because Hera is jealous of Alcmena, his mother who bore him to Zeus, father of gods and men.

So the list might go on. The gods are not ridiculed or denied — they are accused. And in case there should be any doubt of his indictment the *Bacchæ* drives the point home. Pentheus, king of Thebes, is instructed by the god Dionysus in person to allow the women of the city to worship him in frenzied rites on the slopes of Cithæron. When he refuses and imprisons the god — as from a human standpoint it was his duty to do — the god uses his divine powers to madden him also, and the distraught king goes out to join the Mænads. His old mother, certain in her frenzy that he is a beast of prey, incites the crazed Mænads against him, and they tear him in pieces. The atrocious climax of the play is the slow awakening of his mother to find her son's severed head in her arms. Of course, Pentheus had committed Hybris against the god Dionysus; but he was right, a thousand times right, Euripides implies, from a human standpoint. The god had no right to make such a demand upon him. It would not be surprising if the story is true that Euripides committed suicide soon after this terrifying play. To live with the agony and doubt portrayed so vividly in the play, to recognize the power of the gods and to be aware only of the impotence of man

to change the divine order of injustice, that nobility and saintliness and compassion were as helpless to achieve happiness as human justice was to overcome divine injustice is a burden which in all ages men too often have found themselves unable to bear. And amongst their number should be included Nietzsche himself, who looked with wonder upon Socrates and, at the age of twenty-eight, asked what gave him the right to think that he had the answer, and what gave him the strength to be able to die in the full certitude of his rightness.

It is instructive to note that just at this time also in Euripides appears the mention of the human conscience, the first use of a word coined, as far as we know, by Euripides himself, and in direct contrast to the treatment of the same theme by Æschylus. When Orestes, at the command of Apollo, avenges his father by murdering his mother, in the *Eumenides* of Æschylus he is pursued by external beings, the Furies, or Erinyes, whose task it is to punish matricides. Orestes flees all over the earth with the Furies in pursuit, until he takes sanctuary in Athens, where Athena presides over a court which, with the aid of her casting vote, acquits him. When Euripides tells the same story, there are no external Furies; he seems only to be ill at ease, as if suffering from some sickness. He reaches Sparta on his travels, where king Menelaus asks him "Why are you suffering, what sickness is ruining you ?" Orestes answers: "Conscience ! Because I am inwardly aware that I have done terrible things."[18] This is the first time that the Greek word Synesis is known for the word conscience, while the verb Synoida has also been used by Euripides, and by Euripides only, in an earlier play the *Medea*, in a similar sense.[19] The compound Syn-oida is exactly the word Con-scientia, in Latin.

The Synesis of Euripides and the Daimon or Daimonion of Socrates are the equivalent of the judgment of the old gods on the deeds of man. And I have often wondered whether the famous prophesy of

18 Euripides, *Orestes*, 395-96:
M. — τί χρῆμα πάσχευς; τίς σ' ἀπόλλυσιν νοσος;
O. — ἡ σύνεσις, ὅτε σύνοιδα δείν' εἰργασμένος.

19 Euripides, *Medea*, 496: ἐπεὶ συνοισθα γ' εἷς ἔμ' οὐκ εὔορκος ὤν.

Socrates after his sentence to death, as given in the *Apology* may not also be referring to this very birth of conscience. Socrates says: "In the hour of death men are gifted with prophetic power. And I prophesy to you who are my murderers, that immediately after my departure punishment far heavier than you have inflicted on me will surely await you. Me you have killed because you wanted to escape the accuser, and not to give an account of your lives. But that will not be as you suppose; far otherwise. For I say that there will be more accusers for you than there are now; accusers whom I have hitherto restrained; and as they are younger they will be more inconsiderate with you, and you will be more offended at them. If you think that by killing men you can prevent someone from censoring your evil lives, you are mistaken; that is not a way of escape which is either possible or honorable; the easiest and the noblest way is not to be disabling others; but to be improving yourselves. This is the prophesy which I utter before my departure to the judges who have condemned me." [20]

Now if Socrates is merely threatening the large body of jurymen it is an empty threat and a prophesy unfulfilled, and it would seem rather absurd for Plato to have recorded it. Moreover even Socrates could hardly have expected any external sanctions to be applied to such a mixed body of jurors, by some young and inconsiderate avengers; and such threats are out of keeping with his character. But if he is prophesying that soon they too will have a conscience, then all is explained, including the really serious difficulty that the Athenians should have been so surprised that anyone could have such a *daimon* as Socrates claims for himself, when we can recognize his description of it without difficulty more than two thousand years afterwards. If Euripides names it for the first time as a kind of interior inclusive knowledge (this I take to be the force of the prefix Syn-) [21] and Socrates calls it a "little god", could it not be

[20] PLATO, *Apology*, 39 (Jowett translation).

[21] There is a German monograph on the philological aspects of this word which is later called *Syneidesis* (F. ZUCKER, *Syneidesis-Conscientia*, Jena 1928, in which it is suggested that the word is a corruption of the older συνειδέναι, ἑαυτοῦ to be conscious of something.

that just about this time a few Greeks were beginning for the first time to be aware of this inner voice, but not enough to make any difference to the verdict in the trial of Socrates ?

It was expressly a part of his indictment that he had introduced new gods, and Xenophon as well as Plato refer to it. There can be no doubt that Socrates was aware of it as something unusual. If he told those of his judges who condemned him that soon they would have accusers whom hitherto he had restrained, this might well refer to his own self-imposed task of acting as a "gadfly" in the city, its own collective conscience, as it were. It is, of course, possible that in speaking of younger accusers who would be less considerate than he, he was only suggesting that more men like himself would arise; if he meant this, then he was a false prophet, for there was only one Socrates, and he must have known that his particular combination of talents would be unlikely to arise again. Not only his dialectical gifts but also his character were required for his task. Is it not possible that Socrates was telling them in these words of an *internal* accuser, young and intolerant (because only recently born and the more effective since the technique for stilling it had not yet been acquired), whom they could not escape, and to whom they must "give an account of their lives" ? "If you think that by killing me you can prevent someone from censoring your evil lives you are mistaken. That is not a way of escape which is either possible or honorable."

— IV —

Æschylus and Sophocles seem to live in a world of certainty — the unquestioned certainty of an ordered universe ruled by the gods. Man may not regard himself the equal of the gods, nor may he question. He worships and accepts. This is the mood of fifth-century Athens, and of classical art, of the Parthenon reliefs, of the Olympian Zeus of Pheidias, and even, at the end of the period, of the Erechtheum, built by the citizens of Athens in the days after the Syracusan expedition, as the last great work of religious piety to their city, built by workers all earning a drachma a day. It is a world already seething with doubt, and the last great communal enterprise called forth the last of their spiritual reserves.

Two years later the Assembly voted to put to death the victorious generals of Arginusæ for a supposed crime that they could not have prevented. Socrates, in obedience to his *daimon*, refused to cast his vote against the generals and went home instead. In the same year Sophocles died. Two years later Athens herself had fallen, and an oligarchy was established by the occupying power. Five years later Socrates was forced to drink the hemlock; and Plato, who had seen, but not altogether understood, took up his work. The Athenian civic religion with its attendant morality, died, as the Athenian citizen, who was a citizen first and an individual man afterwards, died also — though Aristophanes and Thucydides had already noted their passing in the years of the war. It was the life-work of Plato to reconstruct from the ruins a new morality and a new religion based on Protagoras' dictum "Man is the measuring rod of all things". This new religion was to come to be called the love of wisdom, philosophy.

Socrates, with his dialectic, had pointed the way. Man knew if he could only discover the knowledge within himself. Had not Socrates been called by the oracle of Apollo the wisest man in Greece, wisest, as Socrates told his pupils, only because he alone knew that he knew nothing. No one knew anything until first the old wisdom had been rooted out. By a wonderful example Plato reveals in his *Meno* how an uneducated slave knows the Pythagorean theorem inwardly if only it can be brought to birth.[22] The Socratic method brings it to birth, as Socrates himself had said, he who called himself the "midwife of knowledge". Virtue, *Arete*, cannot be taught by one man to another. Socrates *taught* nothing, and so would accept no pay for his services; but the latent knowledge can be revealed to man himself through dialectic.

When Plato inquired whence came this knowledge he concluded that earthly knowledge of universals, including the good, and beauty and harmony was only possible because the Ideas had been seen before man's descent to earth; and thus all knowledge was recollection. Aristotle said that the knowledge of universals had been abstracted

22 PLATO, *Meno*, 82-85.

from the objects of the sense world. Both agreed that the divine power in man called the Nous was the power that could perform this feat, and all philosophers have been concerned with the problem ever since. But it was first posed by Plato because it was necessary to explain how man could know the good, and how by inquiring within himself he could find it and act upon the knowledge. An answer had to be found that would fill the vacuum left by the loss of the old beliefs, an answer that could satisfy those like Euripides who could only destroy but not construct. Plato, whatever we may think of his conclusions, provided the first alternative to religion, the first philosophy based securely upon his understanding of man, and not of the gods.

> SOCRATES. — If there have always been true thoughts in him, both at the time when he was and was not a man, which only need to be awakened into knowledge by putting questions to him, his soul must always have possessed this knowledge, for he always either was, or was not, a man ?
>
> MENO. — Obviously.
>
> SOCRATES. — [ . . . ] Some things I have said of which I am not altogether confident. But that we shall be braver and better and less helpless if we think that we ought to inquire, than we should have been if we indulged in the idle fancy that there was no knowing and no use in seeking to know what we do not know — that is a theme upon which I am ready to fight, in word and deed, to the utmost of my power [ . . . ] [23]

Stewart C. EASTON,
History Department, College of the City of New York.

[23] PLATO, *Meno*, 86.

# *Traits caractéristiques des constitutions des "Démocraties populaires"*

---

Comme conséquence de la dernière guerre mondiale, plusieurs pays de l'Europe centrale et orientale se sont trouvés placés dans la sphère soviétique. Certains d'entre eux, comme les trois républiques baltes: Esthonie, Lettonie et Lithuanie, sont englobés par l'Union des Républiques soviétiques socialistes (U.R.S.S.) comme des républiques fédérées. D'autres gardent la forme d'États souverains, malgré la perte, parfois, d'une partie de leur territoire en faveur de l'U.R.S.S. qui se prétend alliée, c'est le cas de la Pologne.

Tous ces pays de la sphère soviétique ont subi de grands changements du point de vue politique, social et économique.

Je voudrais amorcer ici l'analyse des reflets de cette transformation telle que manifestée par les textes des constitutions et par certaines autres lois fondamentales et déclarations officielles des pays de la sphère soviétique. Je me bornerai aux textes, laissant de côté la façon dont on les met à exécution; l'étude de leur application exigeant l'examen d'un très grand nombre de faits survenus pendant la période d'après-guerre. Une analyse telle que nous nous proposons ne fournit que des conclusions tirées des déclarations officielles qui peuvent être appliquées de façon différente dans chacun des pays en question. Il me semble cependant qu'une telle analyse peut révéler les grandes lignes incontestables des changements d'après-guerre. Il est tout d'abord utile de préciser que parmi les États portant le nom de « démocratie populaire », un seul pays a subi, du point de vue communiste, une déviation: notamment la Yougoslavie. A ce sujet, citons l'opinion du Dr Ludwik Gelberg qui affirme dans son commentaire publié à Varsovie en 1949, après le « schisme » yougoslave du Cominform par conséquent: « La constitution yougoslave du 31 jan-

vier 1946 a un caractère démocratique populaire. Cependant, le gouvernement de Tito mène une politique contraire aux principes de la démocratie populaire quoique la constitution elle-même ne soit pas changée du point de vue de la forme. » Ajoutons que d'autres opinions soutiennent que la politique intérieure de la Yougoslavie n'a subi aucun changement depuis 1946 malgré sa séparation de Moscou.

Laissant de côté ce problème *de fait*, analysons les textes législatifs et les déclarations officielles. Et tout d'abord, que signifie la démocratie populaire ?

Cette expression est apparue en 1945 et elle est appliquée aux pays de l'orbite soviétique en Europe centrale et orientale, comme la Pologne, la Tchécoslovaquie, la Roumanie, la Hongrie, la Bulgarie, l'Albanie et la Yougoslavie.

J'omets le régime constitutionnel de l'Allemagne orientale, vu que ce pays, encore officiellement occupé par l'armée soviétique, se trouve dans une situation juridique spéciale. Il faut cependant noter qu'une république allemande fut proclamée pour la zone soviétique le 7 octobre 1949 et que la chambre populaire a mis en vigueur la constitution adoptée par le conseil du peuple allemand le 30 mai 1949.

Je passe également sous silence le nouveau régime politique chinois, à cause des particularités traditionnelles de la Chine qui rendent difficile toute comparaison avec d'autres États de démocratie populaire et qui exige une étude spéciale de cette république populaire chinoise, née le 22 septembre 1949 et dont les principes sont inspirés du modèle soviétique.

L'expression même de « démocratie populaire » est un pléonasme. La « démocratie » signifie le gouvernement du peuple; l'adjectif « populaire » semble donc superflu. Il est à noter cependant que les communistes ont qualifié la démocratie tout court de « démocratie bourgeoise » en soutenant que la « démocratie populaire » est un gouvernement des masses populaires à l'exclusion des capitalistes.

A cet effet, on peut citer les définitions et les explications données par les chefs communistes eux-mêmes. Ainsi, M. Dimitrov a déclaré au cinquième congrès du parti communiste bulgare: « Le système gouvernemental soviétique et le système gouvernemental des pays de

démocratie populaire sont des formes alternatives de la dictature du prolétariat. »

M. Boleslaw Bierut, président de la république populaire polonaise affirmait, dans un discours prononcé au congrès de fusion des partis ouvrier et socialiste polonais « que la démocratie populaire est une forme de refoulement et de liquidation graduelle des éléments capitalistes qui sert en même temps au développement et à l'affermissement des bases de la future économie socialiste ».

Les textes législatifs nous renseignent aussi à ce sujet. La déclaration mise en tête de la constitution de la république tchécoslovaque du 9 mai 1948, promulguée le 9 juin 1948, contient le passage suivant: « Nous voulons que ce soit un État de démocratie populaire, au sein duquel le peuple, par l'intermédiaire de ses représentants, ne se borne pas à se donner des lois, mais où il les exécute également par ces mêmes représentants. Nous voulons que ce soit un État où toute l'économie serve au peuple et soit dirigée de telle sorte que le bien-être général se développe, qu'il ne surgisse pas de crises économiques et que le revenu national soit distribué d'une manière équitable. Nous voulons parvenir par cette voie à un régime social où l'exploitation de l'homme par l'homme sera complètement éliminée, c'est-à-dire au socialisme. »

Or il en résulte que le régime de démocratie populaire est indubitablement une forme d'organisation étatique, intermédiaire entre la démocratie tout court et le régime soviétique.

De plus, on voit que le régime de démocratie populaire est loin d'être figé, au contraire il est de son essence même d'être graduellement assimilé au régime soviétique.

* * *

Ces deux points mis en relief, rappelons comment naquirent les démocraties populaires. Disons tout d'abord qu'après la dernière guerre mondiale, le rôle de l'armée soviétique était décisif pour l'institution de ce régime.

C'est d'ailleurs aussi l'opinion des jurisconsultes du régime. Le Dr Ludwik Gelberg de Pologne, écrit: « La victoire des troupes soviétiques a aussi joué le rôle décisif; elle a rendu impuissante la réaction locale en l'empêchant de commencer une guerre civile; de plus,

la victoire [ de l'armée soviétique ] a écarté le danger de l'intervention militaire du côté des puissances impérialistes. L'aide universelle et l'expérience créatrice socialiste de l'U.R.S.S. ont rendu possible d'abord et puis accéléré la transformation des pays de l'Europe centrale et sud-orientale sur des bases entièrement nouvelles. » Ce texte a été publié par l'Institut polonais des Affaires internationales en 1949.

D'ailleurs, les constitutions mêmes contiennent des passages relatifs à la lutte contre la réaction, à l'aide de la part de l'U.R.S.S. et à la reconnaissance qui lui est due.

La déclaration mise en tête de la constitution de la république tchécoslovaque du 9 mai 1948 et promulguée le 9 juin 1948 déclare: « Nos deux nations [ tchèque et slovaque ] se dressèrent dans la lutte pour la libération, qui, après les sacrifices des meilleurs de nos fils et grâce à l'aide de nos alliés, en premier lieu de la grande puissance slave, l'Union des Républiques soviétiques socialistes, atteignit son apogée lors du soulèvement slovaque et tchèque en 1944 et en 1945, ainsi que de la révolution nationale et démocratique de notre peuple, et se termina victorieusement au moment de la libération de Prague par l'armée rouge, le 9 mai 1946. »

Le préambule de la constitution de la république populaire de Hongrie du 18 août 1949 commence comme suit: « La glorieuse armée de la grande Union soviétique a libéré notre pays du joug des fascistes allemands, elle a brisé le pouvoir anti-populaire des grands propriétaires terriens et des grands capitalistes, elle a ouvert à notre peuple travailleur la voie du progrès démocratique. La classe ouvrière hongroise, associée à la paysannerie laborieuse et avec l'aide désintéressée de l'Union soviétique, ayant accédé au pouvoir en luttant contre les seigneurs et les serviteurs de l'ancien régime, a reconstruit notre pays dévasté pendant la guerre. Notre peuple, guidé par la classe ouvrière fortifiée dans des luttes séculaires et enrichie par les expériences de la révolution socialiste de 1919, et s'appuyant sur l'Union soviétique, progresse dans l'édification du socialisme en empruntant la voie de la démocratie populaire. »

D'autres textes constitutionnels, tout en ne mentionnant pas l'U.R.S.S., parlent cependant de la lutte contre le fascisme et contre la réaction.

L'article premier de la constitution bulgare du 4 décembre 1947 proclame: « La Bulgarie est une république populaire possédant un gouvernement représentatif, résultant des luttes héroïques que le peuple bulgare a menées contre la dictature monarcho-fasciste et de l'insurrection populaire du 9 septembre 1944. »

L'article 2 de la constitution roumaine du 17 avril 1948 se lit comme suit: « La République populaire roumaine est née de la lutte menée par le peuple roumain ayant à sa tête la classe ouvrière, contre le fascisme, la réaction et l'impérialisme. »

L'article 2 de la constitution albanaise du 14 mars 1946 manifeste le même esprit: « Dans la République populaire d'Albanie, le peuple exerce son pouvoir par l'entremise des organes représentatifs du pouvoir d'État, c'est-à-dire des Conseils du Peuple qui naquirent dans la lutte pour la libération nationale et contre le fascisme et la réaction. »

En Pologne, la constitution temporaire du 19 février 1947, dite « Petite Constitution » ne porte pas l'expression « démocratie populaire ». D'autres lois cependant ne l'omettent pas, comme le Manifeste du 22 juillet 1944 formulé par le Comité polonais de Libération nationale formé sous l'égide de l'U.R.S.S., ou la loi du 20 mars 1950 portant sur l'organisation et les attributions des conseils nationaux. Cette dernière dit expressément dans son préambule qu'elle est promulguée « afin d'approfondir la démocratisation de la Pologne populaire par la participation encore plus entière des masses des travailleurs dans le gouvernement de l'État, dans le but de réunir dans les conseils nationaux la totalité du pouvoir local, de fortifier l'État populaire et d'accélérer l'édification du socialisme en Pologne ».

Mentionnons que la tendance à insérer dans les constitutions les passages sur le passé et surtout sur le mode d'arrivée au pouvoir par la lutte, semble trouver son modèle dans la constitution stalinienne de l'U.R.S.S. (1936). L'article 2 de la dite constitution se lit comme suit: « La base politique de l'U.R.S.S. est constituée par les Soviets [ Conseils ] des députés des travailleurs qui ont grandi

et se sont affermis à la suite du renversement du pouvoir des grands propriétaires fonciers et des capitalistes et grâce à la conquête de la dictature du prolétariat. »

Ajoutons une explication de terminologie. Le mot « Soviet » signifie « conseil » en russe et est utilisé en français pour décrire le conseil comme institution politique de l'U.R.S.S. Le même mot est employé dans le même sens dans les autres langues. Cependant, comme le dit terme a un sens étranger et souvent péjoratif dans les différentes langues, les autorités des démocraties populaires tâchent d'introduire une traduction correspondant exactement au mot « conseil » dans les langues respectives. Ils s'efforcent également d'éliminer l'emploi du mot russe « Soviet » emprunté de la langue russe et incorporé dans plusieurs autres langues.

Ayant exposé la notion même de la démocratie populaire telle que formulée par la doctrine et les textes législatifs des républiques populaires et ayant montré la tendance générale des constitutions de ces pays à souligner leur origine comme provenant de la lutte et de l'aide et de l'inspiration russe, nous pouvons nous demander pourquoi on a renoncé à l'introduction immédiate du régime soviétique au lieu du régime populaire. N'y aurait-il pas déviation de la doctrine communiste ?

Pour mieux comprendre ce problème, il faut nous attarder un peu sur certaines dispositions de base formulées dans la conclusion de l'histoire du parti communiste de l'U.R.S.S. (Bolchevik). Nous y trouvons le rapport de M. Staline lors du septième congrès des Soviets en novembre 1936, avant l'approbation de la dernière constitution de l'Union soviétique. M. Staline rappelle que la précédente constitution de l'U.R.S.S. fut élaborée en 1924 alors que les autorités soviétiques permettaient encore aux capitalistes de déployer leurs activités économiques. D'après M. Staline, le capitalisme et les capitalistes étaient presque entièrement liquidés en 1936. En conséquence, puisque l'opposition était pratiquement éliminée, on a considéré opportun d'introduire une nouvelle constitution qui accorde apparemment plus de droits aux citoyens.

Ce changement de tactique est conforme à l'enseignement contenu dans la conclusion de l'histoire du parti des Bolcheviks, c'est-à-

dire, que la théorie du marxisme leniniste doit être considérée non « pas comme un dogme mais comme une indication générale ». « Ainsi, disaient Marx et Engels », continue l'histoire du parti. « Ils se moquaient de ceux qui ont appris par cœur des « formules »; ces formules pouvant à peine, dans le meilleur cas, esquisser les problèmes généraux puisque tout change en fonction des conditions économiques et politiques concrètes dans une époque donnée du processus de l'histoire. Il faut absolument comprendre cette vérité indubitable que le marxisme doit prendre en considération la vie « vivante », les faits exacts de la réalité au lieu de persister dans la théorie d'hier. »

La doctrine communiste permet ainsi d'introduire des changements de tactique lorsqu'ils sont susceptibles de mieux conduire au but. Il est donc évident que la tactique consistant à créer un régime transitoire entre la démocratie et le régime soviétique, notamment l'organisation de démocraties populaires, est absolument conforme à la doctrine soviétique pourvu que ce soit pour une période de transition seulement. Le régime de démocratie populaire doit donc être dans une évolution constante qui le rapproche sans cesse du modèle soviétique. Cette évolution est déjà visible dans les changements des textes de loi.

Ainsi la constitution de la République de Hongrie du 31 janvier 1946, la première constitution après l'abolition de la monarchie, est déjà remplacée par la constitution de la République populaire de Hongrie du 18 août 1949; cette dernière rapproche le régime hongrois du régime soviétique.

Le programme du gouvernement tchécoslovaque du Front national des Tchèques et des Slovaques, adopté lors de la première réunion du gouvernement à Kosice le 5 avril 1945 et constituant le complément temporaire de la charte constitutionnelle du 29 février 1920, a préparé le chemin à la nouvelle constitution de la République tchécoslovaque du 9 juin 1948.

La « Petite constitution » polonaise du 19 février 1947 a laissé le champ ouvert aux lois complémentaires qui ont changé radicalement le mode d'administration et l'économie du pays. Mentionnons ici l'abolition des organes d'autonomie locale et l'institution des conseils nationaux, les lois sur la nationalisation de l'industrie, sur l'ex-

propriation des propriétaires fonciers, etc. Ces lois sont introduites successivement.

Ayant précisé le but général des constitutions des démocraties populaires, comparons maintenant les principales institutions prévues par ces constitutions.

Parmi les républiques populaires, il n'y a qu'un état fédéral, la Yougoslavie. La constitution tchécoslovaque, tout en accordant certains droits d'autonomie aux Slovaques, a néanmoins un caractère tout particulier et ne peut pas être appelée fédérale dans le sens propre du mot.

Or, si on élimine les dispositions concernant exclusivement les républiques fédérées et les organes qui s'y rapportent, nous trouvons dans toutes les constitutions des républiques populaires et dans celle de l'U.R.S.S. une similitude frappante. Ces dispositions se trouvent dans les chapitres suivants:

Ordre social ou social et économique.
Organes supérieurs du pouvoir d'État.
Organes de l'administration d'État et de gouvernement.
Organes locaux du pouvoir d'État ou du pouvoir gouvernemental.

(Il y a souvent un chapitre spécial consacré aux rapports entre les organes du pouvoir d'État et les organes de l'administration de l'État).

Droits fondamentaux et obligations fondamentales des citoyens.
Organes judiciaires et le parquet.
Armes, drapeau, capitale.

On trouve souvent des chapitres sur:

Pouvoir suprême, ou sous un titre « La République populaire de . . . », les constatations des sources du pouvoir d'État (le peuple ou les ouvriers et les paysans travailleurs).

Système électoral.
Mode de modification de la constitution.
Dispositions transitoires.

et parfois:

Armée.

On remarquera que dans les démocraties populaires, la division en pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire est abandonnée. On trouve cependant la notion des organes du pouvoir d'État. Quels sont ces organes ?

C'est une Assemblée nationale (on a parfois employé le nom slave dans le texte français, comme par exemple « Narodno Sobranie » bulgare) et un organe appelé le Præsidium de l'Assemblée. Le Præsidium, quoique émanant de l'Assemblée, a une existence séparée et indépendante après l'expiration du mandat de l'Assemblée et dans le cas où elle serait dissoute avant l'expiration de ce mandat. Le Præsidium continue alors à exercer ses fonctions jusqu'à l'élection d'un nouveau Præsidium par la nouvelle Assemblée [1]. La « Petite constitution » de Pologne prévoit dans son article 9 que la Diète élit dans son sein un maréchal (président de la Diète, terme traditionnel en Pologne) et trois vice-maréchaux, dont les mandats durent après la dissolution de la Diète jusqu'à la formation d'une nouvelle Diète. Les dits maréchaux et trois vice-maréchaux font partie du Conseil d'État (avec le président de la République et le président de la Chambre suprême de contrôle) qui joue en Pologne le rôle de Præsidium [2].

Notons toutefois que les constitutions tchécoslovaque et polonaise n'abolissent pas comme les autres le poste de président de la république et en général conservent plusieurs vestiges de la division démocratique traditionnelle des pouvoirs d'État.

Tous les États de démocratie populaire n'ont qu'une seule chambre, quoique leur système parlementaire avait autrefois un caractère bicaméral. Une seule exception: l'État fédéral yougoslave dont la constitution, calquée sur celle de l'U.R.S.S., prévoit le Conseil de l'Union et le Conseil des Nationalités; ce dernier, élu par les républiques et les régions autonomes (république, 30 députés; province autonome, 20 députés; région autonome, 15 députés)[3]. La deuxième chambre est ici ajoutée pour assurer une représentation des républiques et des autres éléments constituant la république fédérale.

Pour bien comprendre le système constitutionnel de l'Union soviétique et des démocraties populaires, il faut absolument s'attarder un peu sur l'analyse des pouvoirs du Præsidium. Voici les pouvoirs des

[1] Albanie, art. 56; Bulgarie, art. 37; Hongrie, art. 21; Roumanie, art. 46; Tchécoslovaquie, paragraphe 64; Yougoslavie, art. 75; U.R.S.S., art. 53.

[2] Art. 15 et 16 de la constitution polonaise.

[3] Voir l'article 54 de la constitution yougoslave.

Præsidium mentionnés dans les différents articles des constitutions de l'U.R.S.S. et des démocraties populaires:

| | U.R.S.S. art. 49 | Albanie art. 54 | Bulgarie art. 35 | Hongrie art. 20 I | Pologne | Roumanie art. 44 | Tchécoslovaquie | Yougoslavie art. 73 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| a) convoque les sessions du Soviet | p. 1 | p. 1 | p. 1 | p. b | | p. 1 | | p. 1 |
| b) émet des décrets | p. 10 | p. 8 | p. 8 | I, f | p. 8 | | | p. 11 |
| c) interprète les lois en vigueur | p. 4 | p. 4 | p. 4 | art. 20 | art. 16 | p. 3 | par. 66, p. 2 | p. 5 |
| d) dissout le Soviet et fixe les élections | p. 2 | p. 5<br>p. 2 | p. 5<br>I, a | p. V | | p. 2 | exceptionnellement, p. 2 | p. 6<br>p. 3 |
| e) procède aux consultations populaires | p. 16 | p. 14 | I, d | | | | | p. 17 |
| f) annule les arrêtés du gouvernement | | p. 13 | II | | | | | |
| g) dans l'intervalle des sessions du Soviet relève de leurs fonctions et nomme les ministres | p. 12 | p. 12 | I, h | | | p. 11 | p. 13 | |
| h) crée des distinctions et titres honorifiques | | p. 7 | | | | p. 5 | | |
| i) décerne les décorations | p. 7 | p. 7 | I, i | | | p. 5 | | p. 8 |
| j) exerce le droit de grâce | p. 6 | p. 6 | I, j | | | p. 4 | | p. 7 |

| | U.R.S.S. art. 49 | Albanie art. 54 | Bulgarie art. 35 | Hongrie art. 20 I | Pologne | Roumanie art. 44 | Tchécoslovaquie | Yougoslavie art. 73 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| k) nomme et relève le commandement de l'armée | p. 11 | p. 10 | IV | | art. 16 | p. 12 | | p. 12 |
| l) dans l'intervalle des sessions du Soviet proclame l'état de guerre | p. 11 | p. 10 | IV | | | p. 12 | | p. 12 |
| m) ordonne la mobilisation | p. 11 | | IV | | | p. 12 | par. 66, p. 2 | p. 12 |
| n) ratifie les traités internationaux | p. 8 | p. 9 | I, g | | | p. 13 | par. 66, p. 2 | p. 9 |
| o) nomme et rappelle les représentants à l'étranger | p. 9 | p. 8 | I, f | | | p. 7 | par. 66, p. 2 | p. 10 |
| p) reçoit les lettres de créance des représentants diplomatiques étrangers | p. 10 | p. 8 | I, f | | p. 8 | | | p. 11 |
| q) proclame la loi martiale | | p. 11 | | | art. 16 | | par. 66, p. 2 | |

Remarquons d'abord que les organes supérieurs du pouvoir d'État remplacent le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif en même temps, laissant aux organes de l'administration d'État un rôle subalterne. Ceci est vrai surtout pour l'U.R.S.S., la Yougoslavie, l'Albanie, la Bulgarie, la Roumanie et la Hongrie. La Pologne et la Tchécoslovaquie gardent encore la division du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, bien que le Conseil d'État prévu par les articles 15 et 16 de la « Petite constitution » polonaise, composé du président de la République, du maréchal et des vice-maréchaux de la Diète et du président de la Chambre suprême de Contrôle, semble jouer déjà le rôle du Præ-

sidium du Soviet suprême de l'U.R.S.S. Le Conseil d'État centralise notamment en ses mains les pouvoirs législatif et exécutif. De plus, le Conseil n'est responsable ni devant la Diète, ni devant aucun autre organisme d'État.

Or, les démocraties populaires ont suivi l'exemple soviétique en accordant au Soviet suprême ou à l'Assemblée populaire (les deux expressions signifient la même réalité) l'omnipotence du pouvoir. Mais, en vérité, c'est surtout le Præsidium, émanant du Soviet suprême ou de l'Assemblée, organisme comptant peu de membres et agissant en permanence, qui détient les vastes pouvoirs mentionnés partiellement plus haut.

La seconde chambre a probablement été abolie par le souci de la centralisation du pouvoir. Il n'y a que la Russie et la Yougoslavie, républiques fédérales, à conserver les deux chambres; la seconde servant à assurer la représentation des républiques fédérées et des autres éléments composants.

Concernant l'ordre économique et social, les textes législatifs des républiques populaires soulignent le désir des législateurs de promouvoir la propriété d'État et les coopératives, mais ils laissent encore un certain champ à la propriété privée réduite presque à rien dans l'Union soviétique.

Tout en énumérant plusieurs libertés laissées aux citoyens, les constitutions des démocraties populaires n'accordent jamais le droit de grève, et la liberté d'enseignement se trouve reléguée à des textes de loi. Même les libertés civiques mentionnées dans les textes sont à sens unique, c'est-à-dire qu'on ne peut en user qu'en faveur et au profit du régime établi. Ceci se trouve répété dans plusieurs textes sous une forme ou sous une autre, en particulier dans les textes des serments de loyauté qui prévoient la fidélité au régime populaire.

En ce qui concerne le système électoral, l'article 141 de la constitution stalinienne prévoit que le droit de présenter des candidats aux élections est accordé aux associations des travailleurs: organisations du parti communiste, syndicats professionnels, coopératives, organisations de la jeunesse, sociétés culturelles.

Rappelons en passant que l'article 126 de la même constitution stipule: « . . . les citoyens les plus actifs et les plus conscients de la

classe ouvrière et des autres couches de travailleurs s'unissent dans le parti communiste [ bolchevik ] de l'U.R.S.S., avant-garde des travailleurs dans leur lutte pour l'affermissement et le développement du régime socialiste et noyau dirigeant de toutes les organisations de travailleurs, aussi bien des organisations sociales que des organisations d'État. »

Il est évident, d'après la constitution elle-même, que personne, excepté le parti communiste, ne peut présenter de candidats aux élections, vu que toutes les organisations de travailleurs sont dirigées par le parti communiste.

Cette tendance joue un rôle prépondérant aussi dans les républiques populaires, mais les textes de loi ne rendent pas encore officielle la position du parti communiste comme le fait la constitution stalinienne. C'est ainsi que les Diètes des républiques populaires ont connu certains partis d'opposition qui d'ailleurs furent peu à peu supprimés par les mesures administratives.

Le même principe de structure, c'est-à-dire l'Assemblée nationale et ce qui en émane, le Præsidium agissant en permanence, se trouve répété aux autres échelles de l'organisation étatique, comme par exemple pour les républiques fédérées ou autonomes, s'il y a lieu et pour les provinces ou régions autonomes, et enfin comme « organes locaux du pouvoir d'État », dans les unités étatiques de base, comme les villes, les agglomérations rurales, les villages, etc. Dans toutes ces organisations, on retrouve cette même institution sous le nom de « Soviet des députés des travailleurs » ou de « Conseil national » ou encore de « Comité national » ou de « Conseil populaire ». Le Præsidium porte souvent le nom de « Comité exécutif » ou de « Præsidium [4] ». La « Petite constitution » polonaise n'englobant pas cette question, une loi spéciale portant sur « Les organes territoriaux de pouvoir d'État homogène » du 20 mars 1950 fut publiée dans le *Journal des Lois de la République de Pologne*, n° 14 [5].

[4] Ch. VIII, art. 94-101, pour l'U.R.S.S.; ch. III, art. 67-74, pour l'Albanie; ch. XII, art. 107-114, pour la Yougoslavie; ch. V, art. 29-35, pour la Hongrie; ch. V, art. 47-55, pour la Bulgarie; tit. VI, art. 75-85, pour la Roumanie; art. X et ch. VI, par. 123-133, pour la Tchécoslovaquie.

[5] Loi n° 130 du 13 avril 1950, comportant 46 articles.

Les organes locaux du pouvoir d'État sont vraiment des organes omnipotents. Examinons, à titre d'exemple, le paragraphe 125 de la constitution tchécoslovaque qui dit: « Les Comités nationaux, en tant qu'organismes de l'administration populaire unique, ont les tâches suivantes: protéger et renforcer le régime populaire et démocratique; coopérer à la défense de l'État; veiller à la sûreté nationale; contribuer à la conservation et à la prospérité des biens nationaux; participer à l'élaboration et à la réalisation du plan économique unique; planifier et diriger, sur le territoire de leur ressort et dans le cadre du plan économique unique, les efforts édificateurs d'ordre économique, culturel et social; assurer les conditions d'une production agricole et industrielle continue; veiller à l'approvisionnement et au ravitaillement de la population; prendre soin de la santé publique. Ils ont le droit de juger dans le cadre de leur compétence, ils exercent le pouvoir pénal dans les limites prévues par la loi. »

L'article 31 de la constitution de la République populaire de Hongrie stipule, en outre, que « Les conseils locaux prennent, dans les limites de leur pouvoir, les ordonnances qui ne peuvent être contraires à la loi, aux ordonnances ayant force de loi, aux ordonnances publiées par le Conseil des ministres, par les ministres ou par les conseils supérieurs » (paragraphe III). De plus: « Les conseils locaux peuvent annuler ou modifier toutes ordonnances, décisions ou tout arrêté pris par les conseils qui leur sont subordonnés, si ces décisions sont contraires à la Constitution ou aux lois constitutionnelles » (paragraphe IV).

Ajoutons que les conseils et les comités nationaux sont subordonnés aux organes parallèles de l'échelon supérieur, c'est-à-dire aux conseils ou aux comités respectifs. De plus, les dits comités et conseils sont subordonnés aux organes des pouvoirs gouvernemental et exécutif, en particulier au ministre de l'intérieur.

Enfin, pour renforcer encore le contrôle de conformité des conseils au régime, tous les membres doivent prêter, avant leur entrée en fonction, le serment de fidélité au régime populaire. Le refus de prêter serment ou un serment prêté avec réserves, entraînent comme conséquence immédiate, la perte de la fonction (par exemple, le paragraphe 129 de la Constitution tchécoslovaque).

Pour assurer la soumission complète de tous les organes d'État au régime, la loi polonaise liquide tous les organes du gouvernement autonome local, connus en Pologne, souvent depuis des siècles, et assurant la liberté d'administration locale. Ainsi la possibilité d'opposition au régime au pouvoir est pratiquement éliminée à la suite de la centralisation du pouvoir étatique à tous les échelons, et la soumission des organes inférieurs aux organes supérieurs ainsi qu'au gouvernement central (surtout au ministre de l'intérieur).

En conclusion, nous pouvons constater que:

1. Les régimes des démocraties populaires sont modelés sur celui de l'État soviétique.

2. Il y a toutefois des différences, notamment en ce que la soviétisation est moins poussée dans les démocraties populaires qu'en U.R.S.S.

3. Le régime des démocraties populaires est essentiellement transitoire et vise à la soviétisation.

4. Les constitutions des démocraties populaires réservent l'omnipotence du pouvoir étatique à un organisme, c'est-à-dire au Soviet suprême appelé aussi l'Assemblée populaire et surtout à une émanation agissant en permanence, le Præsidium. (La Tchécoslovaquie et la Pologne gardent encore des vestiges de division des pouvoirs d'État.)

5. Les libertés civiques sont accordées à condition qu'elles servent le régime populaire.

Ces conclusions sont d'ailleurs en toute conformité avec l'affirmation de N. P. Farberov, auteur soviétique de premier rang, dont l'ouvrage intitulé *Gosudarstvennoye pravo stran narodnoi demokrattii (Droit constitutionnel des pays de démocratie populaire)* fut publié à Moscou en 1949. Il affirme en toute lettre: « Les pays de démocratie populaire sont des États de classes de travailleurs, dirigés par les ouvriers, des États de la période de transition du capitalisme au socialisme, des États d'un nouveau type socialiste ». Nous devons tenir en mémoire que l'expression « socialisme » signifie, en U.R.S.S., le régime de type soviétique.

L. Rabcewicz-Zubkowski.

# *Le Rivage des Syrtes*

Julien Gracq est un des écrivains les plus ésotériques de notre temps. Il est vrai que la publicité étendue et subite que lui a value le prix Goncourt en a fait une nouvelle *vedette* littéraire et qu'il a ainsi trouvé des centaines de milliers de lecteurs. Mais tout dans son œuvre est de nature à en éloigner la foule, on n'y trouve rien de ce qui fait la pâture habituelle des lecteurs de romans. Tant par les thèmes qui y sont développés que par le style de l'écrivain, *le Rivage des Syrtes*[1], tout comme *Au château d'Argol* et *Un Beau ténébreux*, est une œuvre singulièrement désaccordée à la sensibilité littéraire de notre temps. Il y a chez l'auteur une sorte de répulsion congénitale à tout ce qui est expérience quotidienne, une évasion vers le royaume secret du rêve, une évidente volonté de dépaysement: son roman fait songer à quelque vieux récit exhumé des archives d'une famille éteinte, odore un parfum d'un autre âge, et d'un âge incertain. Ancien élève de l'École normale supérieure, Julien Gracq est aux antipodes d'une certaine tradition *technique* dont Jules Romains est peut-être le représentant, à la fois le plus admirable et le plus détestable; comme cet autre normalien que fut Giraudoux, mais dans un tout autre style, Julien Gracq a créé de toutes pièces un univers romanesque qui lui est propre et dans lequel sont transformés, recréés, les éléments fournis par l'observation et l'érudition.

Cet agrégé d'histoire et de géographie a créé un pays imaginaire, une terre de légende, un royaume de poésie dans lequel des personnages aussi irréels que le pays même vivent, à une époque située hors du temps, une aventure dont, plus que leur volonté, des puissances occultes sont les ressorts. De même qu'il est impossible de situer sur la carte du monde ces terres de la République d'Orsenna et de dire à quelle époque il faut situer l'action, ainsi les personnages gardent, malgré la précision de certains de leurs traits, une imprécision essentielle, une indétermination dernière, grâce à laquelle le destin

[1] Paris, José Corti, 1951; Montréal, le Cercle du Livre de France, 1952.

a prise sur eux. Et si on croit parfois atteindre jusqu'aux régions les plus secrètes de leur être, on a vite fait de découvrir que la part de mystère que recèlent ces personnages est la plus grande et que, derrière l'image qu'on a cru un moment saisir, s'étendent des espaces infinis qui se perdent dans la nuit. Jamais Gracq n'isole parfaitement ces rayons de lumière de la nuit environnante; toujours ces rayons sont entourés d'un halo d'ombres qui fait apparaître la lumière dans la nuit; rares sont les romanciers qui ont su avec autant d'art utiliser le clair-obscur.

Ce n'est pas par hasard que flotte sans cesse sur les terres d'Orsenna une buée *vaporeuse*, que les aubes y sont *spongieuses*, les vitres *embuées*, l'air *nauséeux*. Tout dans l'univers de Gracq a une qualité *mouillée*, quelque chose de proprement liquide. Cette espèce de liquéfaction de toutes choses qu'il opère par son style donne à l'œuvre de Gracq une qualité fluide et, pour y pénétrer, le lecteur doit pour ainsi dire se faire poreux. Gracq n'est pas un visuel et, si son œuvre abonde en images, ces dernières ont toujours quelque chose d'odorant ou de tactile, alors que la couleur en est presque toujours grise. L'univers de Gracq n'est pas un univers qu'on regarde, c'est un univers qu'on touche, qu'on odore. Personnages et objets nous y atteignent plus par les odeurs ou les ondes qu'ils dégagent que par leur forme même. Hommes et choses y ont une certaine inconsistance qui les rend éminemment passibles, qui fait que les puissances occultes, qu'on sent partout agissantes aient à ce point prise sur eux. Plus qu'agissants, ils sont agis, mais la passivité chez eux n'est pas totale, ils ne sont pas de purs jouets aux mains d'une Nature toute puissante: ils vivent par une espèce d'accord essentiel en vertu duquel les forces qu'ils recèlent se confondent avec celles qui les pénètrent, et c'est de cette jonction des puissances intimes et des puissances cosmiques que chacun des êtres tire son sens, sa direction. Dans cet univers, les hommes apparaissent ainsi comme les membres d'un grand corps unique qui serait tout entier innervé et sanguin et dont nous pourrions sentir partout le pouls et les influx nerveux, un peu comme on fait chez Supervielle. Ces brumes qui montent presque constamment des terres d'Orsenna, elles s'étendent aussi dans le royaume intérieur des personnages: il existe entre les hommes et les paysages

une sorte d'harmonie préétablie qui fait du *Rivage des Syrtes* une œuvre de ton unique, de style soutenu, ce qui ne va pas sans une certaine monotonie. Les personnages y ont cette allure de la voiture qui emporte Aldo vers la lointaine province des Syrtes, roulant à travers un paysage d'une merveilleuse imprécision:

> Le silence suspect du paysage était rendu plus sensible par les arrêts brusques et les reprises hésitantes de la pluie, et l'impression de *suspens* insolite que communiquaient ses intervalles inégaux. Sous ce jour fuligineux, dans cette moiteur ensommeillée et cette pluie tiède, la voiture roulait plus précautionneusement, jetant sur ce douteux voyage comme une nuance fugitive d'intrusion. Ce feutrage languissant de fin de cauchemar reculait dans les âges, et sous cette haleine chaude et mouillée retrouvait les lignes sommaires, le flou indéterminé et le secret d'une prairie des premiers âges, aux hautes herbes d'embuscade (p. 18).

Il est sans doute difficile de dire autant de choses imprécises dans une langue aussi constamment belle. On songe à Debussy. La prose de Julien Gracq est une musique qui, plus qu'elle ne dit les choses, les suggère; *le Rivage des Syrtes* est une longue symphonie à mouvement unique dont les thèmes sont combinés avec le plus savant contrepoint. Ce prosateur est un grand poète, un enchanteur.

Cette terre de légende qu'a créée Julien Gracq est merveilleusement présente dans son imprécision. Dépassant les recettes du surréalisme dont il était encore trop souvent la victime dans ses deux premiers romans, il a réussi à instaurer, cette fois, un ordre souverain dans ce monde irréel soumis à des puissances magiques. Julien Gracq ne cherche pas tant à élucider des mystères qu'à les circonscrire, à les imposer; il parvient à exprimer l'inexprimable, à donner une présence au silence, à faire vibrer l'immobilité même. Chez lui, le poète n'aspire pas à transformer le mystère en clarté, il s'installe au cœur même du mystère pour l'explorer et l'exprimer. C'est pourquoi, bien que *le Rivage des Syrtes* soit une sorte d'épopée de l'aventure, de poème de l'action, le silence, l'immobilité et la mort auxquels toutes choses aboutiront sont déjà présents au cœur même de l'événement comme pour le pourrir à la racine. Cette impression de *pourrissement* ne nous est pas donnée seulement par ces odeurs *nauséeuses* que dégagent tant de lieux [2], elle vient aussi et

[2] Cette impression, Gracq la donne surtout par le procédé de la répétition: « cette odeur froide de cave et de pavé moisi » (p. 21), « la même odeur froide et moisie » (p. 22), « à la froide odeur moisie de suaire » (p. 22).

surtout de ce procédé d'écriture par lequel l'auteur parvient à noyer pour ainsi dire tous les objets qu'il évoque dans une sorte de nébuleuse informe au sein de laquelle les contours de toutes choses sont abolis, comme les notes se perdent dans un accord: *aboli bibelot d'inanité sonore* — ce vers du poète contient presque toute la poétique de Gracq. Les brumes partout présentes dans ses paysages ne sont pas un accessoire ajouté à la nature, elles sont la lumière même dans laquelle la nature est vue, et elles sont même pour ainsi dire la substance dont sont faits les personnages qui ont quelque chose de spectral, de fantomatique: ombres plus qu'hommes. Ici, le mystère n'est pas ce résidu irréductible auquel on peut aboutir au terme d'une patiente tentative d'élucidation, il est premier, il est essentiel, il est omniprésent et ce n'est que dans et par ce mystère que se découvrent des éléments de clarté.

Ce n'est pas l'aspect le moins étrange de l'art de Gracq que cet emploi qu'il fait du procédé de la répétition pour rendre toutes choses plus imprécises. Le passage déjà cité est de ce point de vue significatif, et il n'est pas exceptionnel. L'adjectif et son dérivé, l'adverbe, jouent un rôle essentiel dans son écriture; ils sont pour ainsi dire la pierre angulaire de cette langue où, trop précis, noms et verbes sont relégués au second plan. Comme il ne peut évidemment se passer de noms et de verbes pour écrire, il les choisit le plus souvent pour ce qu'ils ont d'imprécis, de fugitif, plus que pour ce qu'ils affirment ou définissent. Et, si paradoxal que ce puisse paraître, la grande richesse de la langue de Gracq devient ainsi un facteur d'imprécision plus que de clarté, toutes ses ressources étant mises en œuvre pour précisément abolir le bibelot d'inanité sonore ou, en d'autres termes, détruire en l'exprimant ce que l'objet vain a de trop précis et lui substituer un pur objet rêvé. C'est par là que Gracq continue le surréalisme qui, on le sait, fut essentiellement une vaste entreprise de destruction des choses par la destruction même du langage qui a le pouvoir de les nommer, de les susciter, de les faire être, afin de construire sur leurs ruines un monde nouveau.

Ce procédé de la multiplication de termes imprécis peut devenir parfois fastidieux, mais le plus souvent il réussit à provoquer chez

le lecteur une sorte d'ébranlement, de commotion, d'émotion — c'est-à-dire de motion hors de soi — qui plonge ce dernier dans des eaux légèrement vaseuses dans lesquelles il lui faut précisément nager. On pourrait dire que ce à quoi vise l'art de Gracq, ce n'est pas à une *présentation* des choses au lecteur, mais à *immersion* de ce dernier en elles. Cet art a quelque chose de gluant, de visqueux; une fois qu'on y a pénétré, il est difficile de s'en déprendre, et le lecteur est amené à participer à cette expérience d'évanouissement, d'anéantissement, qui semble bien être l'expérience fondamentale, le point de départ de Gracq. Rien de plus significatif, peut-être, de cette expérience que cette évocation par Aldo des premiers temps de son séjour dans les Syrtes:

> C'est toujours avec une vivacité intense que revient en moi l'impression anormalement forte de dépaysement que je ressentis dès mon arrivée, et toujours à ce rapide voyage qu'elle s'attache pour moi avec le plus de prédilection. Nous glissions dans le fil d'un fleuve d'air froid que la route poussiéreuse jalonnait de vagues pâleurs; de part et d'autre de la route, l'obscurité se refermait opaque; au long des chemins écartés, où toute rencontre paraissait déjà si improbable, rien n'égalait le vague indécis des formes qui s'ébauchaient de l'ombre pour y rentrer aussitôt. Dans l'absence de tout repère visible, je sentais monter en moi cette atonie légère et progressive du sens de l'orientation et de la distance qui nous immobilise avant tout indice, comme l'étourdissement commençant d'un malaise, au milieu d'une route où l'on s'est égaré. Sur cette terre engourdie dans un sommeil sans rêves, le brasillement énorme et stupéfiant des étoiles déferlait de partout en l'amenuisant comme une marée, exaspérant l'ouie jusqu'à un affinement maladif de son crépitement d'étincelles bleues et sèches, comme on tend l'oreille malgré soi à la mer devinée dans l'extrême lointain. Emporté dans cette course exaltante au plus creux de l'ombre pure, je me baignais pour la première fois dans ces nuits du Sud inconnues d'Orsenna, comme dans une eau initiatique. Quelque chose m'était promis, quelque chose m'était dévoilé; j'entrais sans éclaircissement aucun dans une intimité presque angoissante, j'attendais le matin, offert déjà de tous mes yeux aveugles, comme on s'avance les yeux bandés vers le lieu de la révélation (p. 17).

Ce paragraphe qui nous annonce une *révélation*, qui nous révèle qu'à Aldo quelque chose était *promis, dévoilé* — et cette attente de *l'avènement* est constante dans tout le récit, — situe l'avènement imminent dans un monde qui le rend pour ainsi dire préalablement vain: *vagues pâleurs, obscurité, le vague indécis des formes, l'absence de tout repère visible, l'atonie du sens de l'orientation et de la dis-*

*tance, l'étourdissement, cette terre engourdie dans un sommeil sans rêves,* toutes ces évocations créent une sorte d'*absence* première au sein de laquelle toute *présence* devient illusion, ombre, fantôme. Il y a sans doute dans *le Rivage des Syrtes* ce thème partout présent de l'Aventure, de l'Avènement, de la Naissance ou de l'Espérance, mais partout il nous est rappelé avec une ambiguïté essentielle et il reste un mystère dans ce monde de la Pesanteur, du Sommeil et de la Sécurité. Il semble bien que, dans ce pays de poésie, l'homme ne sorte du sommeil que pour entrer dans la mort, ou plutôt: que la mort soit déjà présente au cœur de la vie pour la pourrir à la racine et que l'aventure n'ait ici d'autre sens que de précipiter cette décomposition dernière de toutes choses rejoignant le néant qui les attire irrésistiblement. De même qu'Alan Murchison allait vers la mort comme vers une révélation promise, ainsi la République d'Orsenna est poussée vers la destruction par des puissances mystérieuses dont Aldo est l'instrument inconscient.

Cette expérience de la mort semble bien être l'expérience fondamentale de Julien Gracq, celle qui donne à son œuvre son sens, sa direction, son être propre en tant que représentation poétique du monde, ou mieux: le fondement sur lequel il construit un monde nouveau. On songe à Rimbaud disant que *nous ne sommes pas au monde,* que *la vraie vie est absente:* Aldo aussi est absent, il n'est pas d'Orsenna, sa patrie est cette terre de rêve future qu'il explore, et qu'il fera être. Phénomène mystérieux, c'est par son absence même qu'il est amené à agir si puissamment, c'est par sa soumission à des forces qui défient la raison qu'il est l'instrument grâce auquel sera établi un ordre nouveau. C'est parce qu'il ne comprend pas ce qu'il fait qu'Aldo réalise les desseins secrets du Seigneur d'Orsenna.

Grâce à ses victoires sur les Infidèles et à son commerce avec l'Orient, la République légendaire a connu une ère de puissance et de gloire et le confort dans lequel sommeillent encore ses populations témoignent de sa grandeur passée. Orsenna a « la mort sur le visage » et rien n'indique que cette euphorie doive cesser. Lorsque, voulant sortir de cet *ennui supérieur* auquel il a accédé, Aldo est désigné comme Observateur auprès des Forces Légères que la Sei-

gneurie maintient dans la lointaine province des Syrtes, il quitte une capitale endormie pour s'installer dans cette Amirauté qui est le sommeil même. L'Amirauté domine une mer morte, dont les grandes vasières viennent toucher ces sables stériles sur lesquels se découvrent encore des vestiges, des ruines antiques. C'est là, où rien ne se passe, où Marino incarne cet équilibre auquel atteignent les choses qui ne bougent pas, qu'Aldo va inconsciemment opérer ce travail de désorganisation de l'ordre apparent pour faire naître un ordre nouveau. Tout dort à l'Amirauté, et c'est de ce sommeil que ce jeune aristocrate tirera « la certitude de l'événement »; c'est de cette mort apparente que lui viendra « la confirmation d'un prodige ». La chambre des cartes, où il passe des heures « englué dans une immobilité hypnotique », est ce lieu où il sent plus que partout ailleurs, l'imminence de l'*inattendu,* du *soudain* et de l'*ailleurs.* Vanessa, dont il devient l'amant, donne un nom à cet ailleurs: c'est le Farghestan avec lequel Orsenna est théoriquement en guerre, bien que les hostilités aient cessé depuis trois cents ans. Aldo devient celui qui ne peut s'empêcher de penser à *l'autre rive,* qui sera irrésistiblement attiré par ce Farghestan qu'il a longuement observé sur les cartes mais qui lui reste inconnu. Et, de même que cette conscience de l'avènement imminent est née en Aldo de forces mystérieuses, ainsi il précipitera les événements par des actes dont le sens et la portée réels lui resteront inconnus jusqu'à sa comparution devant le Seigneur Danielo aux dernières pages du récit. Dans un sens tout autre que celui que saint Paul donnait à ces mots, on peut dire qu'Aldo est essentiellement celui qui ne fait pas ce qu'il veut et qui fait ce qu'il ne veut pas.

On peut aussi dire que, de même que les paysages de Gracq sont des états d'âme, les personnages du *Rivage des Syrtes* sont des états de pays: ils ne sont, en effet, que des *lieux* où opèrent des puissances occultes, mystérieuses. Lorsqu'Aldo viole les eaux territoriales du Farghestan, violation qui amènera la reprise des hostilités entre les deux pays, il n'a pas délibérément commis un acte de guerre. « *Quelqu'un* est allé là-bas. Parce qu'il n'y avait pas d'autre issue. Parce que c'était l'heure. Parce qu'il fallait que quelqu'un y aille . . . tout est bien. » Ainsi parle Vanessa, qui est donnée à Aldo « comme

un guide », parce qu'elle est « du sexe qui pèse de tout son poids sur les portes d'angoisse, du sexe mystérieusement docile et consentant d'avance à ce qui s'annonce au delà de la catastrophe et de la nuit ». Aldo est ce lieu que le Destin a choisi pour s'insérer dans Orsenna; il est celui qui a lu les Signes écrits au Livre et qui « apporte la nouvelle d'une ténébreuse naissance ». On retrouve ainsi dans la suggestion des pouvoirs des êtres la même imprécision qu'on découvre dans les paysages. Quand, les hostilités imminentes, il repart pour la province des Syrtes afin d'y commander les Forces légères, Aldo dit savoir « pour quoi désormais le décor était planté », car il « n'y a entre les peuples qu'une sorte de contacts »; mais il ne sait pas quel visage prendra le destin, comme il ne savait pas jusque là quelle forme il lui donnait lui-même. Le secret reste entier, l'ambiguïté fondamentale demeure. Sans doute, la guerre précipitera la mort, mais elle ne l'apportera pas à Orsenna: sous une forme ou sous une autre, la mort est toujours là, elle a le dernier comme le premier mot, elle est la condition même de tout ce qui est. Aldo est le poète de l'Aventure, de la Naissance; mais l'Aventure est l'imprévisible et la Naissance n'est que la promesse de la mort. Et c'est la destruction prochaine qu'annonce, à la dernière page, l'imminence de l'action. Tel est, semble-t-il, le sens de cette œuvre complexe et mystérieuse, dont les thèmes se marient constamment afin de mieux pouvoir s'anéantir l'un l'autre, et dont les richesses sont inépuisables.

Cet admirable récit, composé avec un art achevé et écrit dans une langue merveilleuse, est un des grands romans de notre temps, une de ces trop rares œuvres qu'une seule lecture ne saurait épuiser. La part de mystère qu'il recèle nous invite à y revenir, non certes pour tenter d'épuiser ce mystère, mais pour tenter de l'approcher du moins. *Le Rivage des Syrtes* est une œuvre qui nous envoûte sans nous combler: habitués que nous sommes aux idées claires, nous supportons mal d'être constamment maintenus dans un univers soumis à des puissances indéfinissables où les personnages sont entraînés dans une aventure dont ils ne possèdent pas la clé. Il y a au delà des mots un univers secret; au delà des faits, une aventure lourde d'inconnu. Julien Gracq est une sorte de prêtre d'une religion naturelle qui invite l'homme à se soumettre par l'action à des pouvoirs qui lui échap-

pent et qui l'atteignent d'un au-delà lui-même inaccessible et indéfinissable. Il nous impose un monde impénétrable et, loin de le nier, cherche à nous rendre présent ce mystère que sont toutes choses. Ce poète de la nuit et de la mort a su créer un monde poétique, une terre de légende, d'une grande beauté et à nous rendre familier ce qui nous est le plus étranger.

Guy SYLVESTRE,
de la Société royale du Canada.

# *Chronique universitaire*

---

GRADES HONORIFIQUES.

A la collation des grades de la fin de l'année, le T. R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur, a conféré le grade de docteur en droit *honoris causa* à deux éminents représentants de la politique et à deux membres très méritants de la carrière universitaire. Ce sont les honorables Paul Martin, ministre de la Santé dans le cabinet fédéral, et Louis-P. Cécile, ministre du Tourisme dans le cabinet Ontarien, ainsi que Mgr A.-M. Parent, vice-recteur de l'Université Laval de Québec, et le R. P. L. J. Bondy, c.s.b., supérieur du collège St. Michael's de Toronto.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

Un grand nombre de professeurs ont récemment pris part à des congrès scientifiques. Le R. P. Germain Hudon, o.m.i., s'est rendu à Montréal au congrès de joséphologie tenu à l'Oratoire Saint-Joseph; le R. P. Gérard Gagnon, o.m.i., a participé au congrès de l'American Catholic Philosophical Association, à Cleveland; le R. P. Gaston Carrière, o.m.i., a lu une communication à l'Oblate Educational Conference, à Kansas City, Missouri; le R. P. Rosaire Bellemare, o.m.i., a pris part au congrès des humanités à Québec; le R. P. Eugène Marcotte, o.m.i., a participé aux journées sociales de Sherbrooke et à la réunion de l'American Theological Association à l'Université Notre-Dame, Indiana, et le R. P. Fernand Jetté, o.m.i., s'est rendu à New York pour assister, à l'Université Fordham, au « IV Annual Mission Institute ».

La Faculté de Philosophie a octroyé le doctorat en philosophie à M. Robert J. Kreyche, professeur à l'Université Loyola de Chicago, qui a préparé une thèse sur *The Naturalism of Roy Wood Sellars.*

La Faculté de Philosophie vient d'obtenir du Sénat académique l'autorisation de préparer les élèves au grade du baccalauréat ès arts avec spécialisation en philosophie, après la troisième année de philosophie.

Le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., supérieur du Séminaire universitaire, s'est embarqué le 8 mai à destination de Barcelone où il représentera l'Université et lira un rapport au Congrès eucharistique international. D'autres professeurs du Séminaire universitaire présenteront également des communications au même congrès.

La Faculté de Droit canonique offre cet été des cours de droit canonique à l'intention des religieux et religieuses. Une série de soixante cours porte sur les *principes généraux de droit canonique* et sur *la législation canonique des religieux.*

ANNUAIRES.

Plusieurs nouveaux annuaires viennent de sortir des presses. En plus de l'*Annuaire des Cours d'Été,* dont il a été question dans la dernière chronique, et de l'*Annuaire du Séminaire universitaire,* l'*Annuaire de l'École des Gradués* et l'*Annuaire de la Faculté des Arts* présentent d'importants changements.

A l'École des Gradués, on a ajouté notamment une section de mathématiques conduisant au diplôme d'études supérieures, à la maîtrise ès arts, à la maîtrise ès sciences, au doctorat en philosophie et au doctorat ès sciences. Plusieurs nouveaux cours ont également été ajoutés dans les différentes sections.

L'*Annuaire de la Faculté des Arts,* augmentée d'une dizaine de pages, donne la description des nouveaux cours conduisant aux baccalauréats ès arts avec mention en coopération et en sciences géographiques, au baccalauréat ès sciences avec mention en sciences géographiques, au baccalauréat ès sciences commerciales en coopération et au baccalauréat ès arts avec spécialisation en philosophie.

COURS SUPÉRIEURS EN CHIMIE.

Le Sénat académique a autorisé la Faculté des Arts à préparer ses candidats aux grades de bacheliers ès arts et de bacheliers ès sciences avec spécialisation en science chimique, de maître ès arts, de maître ès science, de docteur en philosophie et de docteur ès sciences en chimie. Les programmes de ces différents cours ont été approuvés récemment.

### École de musique.

Le Chœur Palestrina de l'École de Musique, après avoir donné un concert fort goûté à Ottawa, s'est rendu à Montréal. Les amateurs de belle musique religieuse et profane ont pu entendre ce chœur de quatre-vingts voix dans un concert présenté dans l'amphithéâtre du Collège Saint-Laurent. La presse montréalaise a décerné de justes éloges au Chœur Palestrina. La chorale a également participé à cette même occasion à une expérience au réseau montréalais de la télévision de Radio-Canada.

Le Chœur a donné ensuite un second récital à Ottawa avec accompagnement d'orgue, dans l'église du Sacré-Cœur.

### Nouvelle bourse.

Un ami de l'Université vient de fonder une nouvelle bourse connue sous le nom de Chester Walters pour favoriser les études en administration publique et dans les sciences annexes.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

*Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien.* Paris, Lethielleux, 1951. 18,5 cm., 376 p.

Dans le *Cours d'Instruction religieuse,* conforme au Plan national pour le Secondaire et publié sous la direction du R. P. Baumgartner, professeur à la Faculté de Théologie des Jésuites d'Enghein, le présent ouvrage, destiné à la Classe de Première, i.e. Rhétorique, comprend trois parties: *Jésus-Christ, l'Homme Nouveau venu renouveler le monde — le Chrétien, l'homme renouvelé par Jésus-Christ — le Chrétien et les valeurs humaines.*

Dans la première partie de ce manuel, l'auteur rappelle les grandes étapes de l'histoire évangélique, l'inauguration du Royaume, le mystère du Seigneur souffrant et glorieux, et il étudie la personne de Jésus.

Le mystère de notre filiation divine est analysé dans la deuxième partie, qui décrit pleinement « le fils du Royaume ». Il est question du « Royaume de Dieu » annoncé par le Christ des Synoptiques, du « Mystère » caché de toute éternité dans les desseins du Père et prêché par saint Paul, et de la « Vie éternelle » contemplée par saint Jean dans le Verbe fait chair.

Une dernière partie aborde les questions suivantes: les principes généraux d'un humanisme chrétien, le développement chrétien de la personnalité, l'attitude chrétienne à l'égard du travail, des valeurs de culture et des valeurs familiales, et le témoignage de la sainteté chrétienne.

Mis à l'épreuve par quinze années d'enseignement et parfaitement adapté aux besoins des chrétiens d'aujourd'hui, cet ouvrage doctrinal d'une grande densité n'oublie pas la présence de la vertu de foi chez les grands étudiants du Secondaire et ne craint pas de leur demander un effort de réflexion. Il contribuera sûrement à leur solide formation chrétienne et à la profondeur de leur vie spirituelle.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

A. Lyonnet. — *Préambule à l'Acte de Foi.* Paris, Lethielleux, 1950. 19,5 cm., 109 p.

La bande qui entourait ce petit livre portait l'inscription « Être chrétien, qu'est-ce à dire ? » et cela décrivait mieux l'ouvrage que ne le fait son titre. Il est question, non seulement de la foi et des conditions qu'elle réclame, mais aussi de la grâce, du péché, des sacrements, de l'Église et de la sainte Vierge.

Ce sont des notes sans prétention littéraire et sans grande originalité, des explications catéchistiques et des réflexions personnelles, écrites par l'abbé Lyonnet, lorsqu'il fut en captivité au Stalag VI-A, pendant la dernière guerre. On n'y trouvera pas de développements bien profonds, mais en revanche des aperçus et des perspectives chrétiennes, qui révèlent une âme méditative et un souci apostolique.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

SA SAINTETÉ PIE XII. — *Allocutions aux jeunes époux.* Tome II. *Autour du Foyer Chrétien.* Paris, Lethielleux, 1951. 18 cm., 256 p.

Ce deuxième volume des allocutions de S. S. Pie XII aux nouveaux époux nous offre la traduction d'une trentaine de brefs discours ou sermons prononcés entre janvier 1941 et mai 1943.

Voici les titres de quelques chapitres: *Sacerdoce et mariage — L'autorité dans la famille — Coopération entre époux — L'union indissoluble et ses ennemis — Maîtres et domestiques — La fidélité conjugale — Les vertus du foyer domestique,* etc.

Émouvant témoignage du zèle ardent et de la vive sollicitude du Saint-Père pour assurer le caractère véritablement chrétien de la vie familiale, ce livre sera souverainement utile aux fiancés, aux époux et aux prêtres, qui y trouveront, en un style familier, souvent éloquent et toujours empreint d'une foi profonde et d'une grande bonté, qui rappelle la manière de saint François de Sales, une somme précieuse de conseils et d'exhortations, qui éclaireront et fortifieront ceux dont la vocation est de fonder un foyer chrétien.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Chanoine PAUL MARC. — *Dans le Royaume intérieur.* Paris, Lethielleux, 1951. 18.5 cm., 194 p.

Les soixante premières pages de cet ouvrage sont consacrées à une notice biographique du chanoine Marc, où les principales étapes de sa vie (1882-1950), ses œuvres, ses méthodes et surtout son « âme » sont admirablement décrites.

La majeure partie du volume contient des pages inédites de celui qui fut, pendant plus de quarante ans, le dévoué et énergique curé de la paroisse Saint-Nicolas, à Paris, et qui publia une dizaine d'ouvrages très appréciés de spiritualité. Ces pages posthumes d'accent prenant et d'ardeur apostolique traitent des sujets suivants: Le prêtre, la messe, la communion, la méditation, la vocation, le devoir d'état, la dévotion aux Anges, etc. Les nombreux lecteurs du regretté chanoine y retrouveront la vivante et consolante spiritualité d'un véritable éveilleur d'âmes.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

GUSTAVE THILS. — *Théologie et Réalité sociale.* Paris, Casterman, 1952. 21,5 cm., 296 p.

Dans la première partie de ce livre, qui suppose qu'on connaisse déjà son autre ouvrage *Théologie des Réalités terrestres* en deux volumes, le chanoine Thils, professeur à l'Université de Louvain, traite des rapports généraux de la science théologique avec les sociétés humaines; puis, dans la seconde partie, il considère,

les uns après les autres, les différents chapitres de la théologie dogmatique, pour en faire ressortir les résonances sociales.

Ainsi, il étudie le *Dogme trinitaire* au point de vue social. Au sujet de *Dieu créateur*, il réfute l'athéisme sociologique et le positivisme social, et rappelle que Dieu est le souverain maître et le législateur suprême des sociétés, dont l'*operatio propria* doit être régie par Sa loi. *La finalité des sociétés humaines* est la glorification de Dieu et les services à rendre aux chrétiens. Dans le chapitre *Péché et désordres des sociétés*, l'auteur montre comment les sociétés humaines ont empêché l'épanouissement du chrétien et fait l'œuvre de Satan, en contribuant à la déchristianisation progressive des masses.

Tout le chapitre *Rédemption des sociétés humaines* est un magnifique commentaire de la formule de saint Paul « Instaurare omnia in Christo ». Lorsqu'il est question de *la Réalisation de cette rédemption*, il traite du Christ-Roi, de l'Esprit Saint et de Son emprise sur le temporel, et de l'Église, sous les trois aspects: sagesse, rites et autorité, et il indique que les anges et les saints, en particulier les patrons de localités et de pays, participent à cette rédempion.

Il y a aussi un chapitre sur *les Grâces d'état*, que certains supposés théologiens, qui se piquent de mettre en doute la réalité de ces grâces non sacramentelles, feraient bien de lire.

Dans le chapitre intitulé *Rédemption en marche*, il est question de spiritualité et de certaines erreurs, comme le modernisme. Nous ne trouvons pas très heureuse sa charge à fond de train contre les catholiques intégraux. Il semble qu'il ait voulu se faire pardonner par d'aucuns sa dénonciation du modernisme, en se tournant avec la même vigueur contre les « intégralistes ». Cette expression est ambiguë car elle pourrait désigner également les stagnants ou retardataires et ceux qui entendent ne pas édulcorer leur catholicisme.

Enfin, sous le titre *Société et Béatitude*, l'auteur envisage la vie sociale dans l'au-delà.

Comme le dit l'auteur lui-même, « il s'agit d'une ébauche, d'un premier jet, et non d'un travail parvenu au terme ». Tout de même, il a le grand mérite de faire œuvre de pionnier, en insistant sur un aspect plutôt négligé de la théologie, que les manuels d'ordinaire passent sous silence. Il semble que saint Thomas d'Aquin n'était pas hanté par le sens de la collectivité et de la réalité sociale, comme le sont nos contemporains, et qu'on puisse ajouter quelques corollaires à la Somme.

Cet ouvrage, qui rappelle les bases dogmatiques d'un ordre social chrétien, condition première de paix, est d'une lecture captivante et d'un intérêt pratique capital.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PAUL FOULQUIÉ. — *Morale Pratique.* Paris, Éditions de l'École, 1951. 22 cm., 294 p.

Sous le chef « disciplines individuelles », voici les « vertus » dont il s'agit: connaissance de soi, sincérité, loyauté, respect de la vérité, courage, bonté, sympathie, propreté, politesse, savoir-vivre. Tout cela est très bien; mais est-ce suffisant ?

Puis, il est question des vertus professionnelles, comme le bon travail et la conscience professionnelle, et de la vie en groupe, soit à l'école, dans la famille, la cité, la patrie, ou à l'échelon international.

Quand l'auteur discute des « fausses idéologies », il fustige à bon droit le racisme et le facisme, mais il ne trouve pas le moyen de dire un mot au sujet du communisme, qui est pourtant une idéologie plus insidieuse et plus menaçante que les deux autres.

Dans ce manuel de classe sur la morale pratique, on chercherait en vain un mot sur la vertu de religion et les vertus théologales. Ce texte purement naturaliste, selon les exigences du « Programme officiel », plaira sûrement aux tenants du laïcisme et de la morale indépendante; mais nous ne voyons pas comment les Écoles libres, qui se doivent de former non pas seulement des bons païens, mais des chrétiens pratiquants, puissent trouver profit à se servir de ce volume, qui, à notre avis, pèche notablement par déficience.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

*L'attività della Santa Sede nel 1950.* Publicazione non ufficiale. [ Città del Vaticano ], Tipografia Poliglotta Vaticana, [ s.d. ]. 23 cm., 703 p.

Il n'est pas toujours facile à plusieurs milliers de mille du Saint-Siège de se faire une idée exacte de l'immense activité du successeur de Pierre. Ce volume qui décrit de façon très schématique l'œuvre accomplie par le Saint-Père, les diverses congrégations romaines, les œuvres de charité, les organes de culture, d'art et de science, ainsi que du comité central de l'année sainte, de l'Œuvre pontificale pour la Préservation de la Foi à Rome, le gouvernement de la Cité du Vatican et la T. S. F. Vaticane est d'une richesse de renseignements insurpassable.

La chronique des événements, des audiences du Saint-Père et des activités des congrégations couvre à elle seule 300 pages du volume. On peut suivre la vie du Saint-Siège au jour le jour. Les divers index pour leur part prennent les 200 dernières pages de l'ouvrage et en rendent la consultation rapide et facile.

Les illustrations très nombreuses et choisies avec un parfait discernement montrent bien l'universalité de l'Église, le prestige dont elle jouit par tout l'univers, et nous aident à revivre les joies profondes et surnaturelles de l'année sainte.

En un mot, nous avons là une mine inépuisable de renseignements sur l'année 1950 qui vient s'ajouter aux autres volumes publiés par les Presses vaticanes sur l'activité du Saint-Siège. Ce volume devrait figurer dans toutes les bibliothèques des catholiques.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

C. GUTIÉRREZ S.J. — *Españoles en Trento.* (Corpus Tridentinum Hispanicum, I.) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto « Jerónimo Zurita », Seccion de historia moderna « Simancas ». Valladolid 1951. 24 cm., lxxx-1061 p., 4 pl.

Avec cet excellent travail du R. P. G., la section d'histoire moderne « Simancas » de l'Université de Valladolid introduit son *Corpus Tridentinum Hispanicum,* série d'études historiques sur la participation espagnole au Concile de Trente. Point n'est besoin de signaler l'intérêt du sujet, quand on sait la place de ce Concile dans l'histoire de l'Église et le rôle prépondérant qu'y a joué l'Espagne, dans toute la splendeur et la puissance de son *Siglo d'Oro.* Mais surtout, s'il faut en juger par les débuts, cette collection s'annonce des plus sérieuses et il y a beaucoup à en espérer pour le plus grand avantage des historiens et des théologiens.

Avant d'analyser le rôle des espagnols présents au Concile, il fallait nous présenter ces personnages. C'est le but que s'est proposé le R. P. G. en éditant

et annotant un « Catalogus Patrum, Oratorum, Theologorum, Jurisconsultorum et aliorum Hispanorum, qui Synodo Tridentinæ interfuerunt . . . », conservé en manuscrit au Colegio Mayor de Santa Cruz, à Valladolid. Une introduction (p. xxxix-lxxx) donne d'abord l'examen critique du document: description, sources, date et auteur, valeur. Vient ensuite le texte, publié in extenso dans son original latin et complété par une traduction espagnole, par des notes du R. P. G. (p. 3-1035). Enfin, en appendice, des listes plus complètes des participants espagnols au Concile, avec leur distribution par Ordres religieux et par provinces civiles d'origine (p. 1038-1053).

L'étude du document permet à l'A. d'en fixer la composition entre 1727 et 1738 et de l'attribuer à François-Vincent Gomez (1693-1738). Ce n'est pas, tant s'en faut, une œuvre parfaite, et le R. P. G. s'applique à en combler les lacunes et à en corriger les inexactitudes. Parmi ses 191 participants espagnols, Gomez a donné place, non seulement à 22 portugais, ce qui s'explique à l'époque, mais aussi à quatre italiens. Des 165 espagnols proprement dits, il faut encore en déduire cinq qui n'ont certainement pas assisté au Concile, et six autres dont la participation ne peut être établie avec certitude. Par contre, Gomez passe sous silence un bon nombre de participants de moindre importance; le R. P. G. a pu en retracer 85, qu'il ajoute, mais sans biographies, dans les appendices précités; et il estime que le nombre total a dû approcher, sinon dépasser, le millier (cf. p. lvi-lvii).

Mais surtout, les renseignements de Gomez sur chaque participant demandaient à être corrigés et complétés; le R. P. G. s'y est appliqué par de nombreuses et sérieuses notes critiques, qui constituent la partie de beaucoup la plus importante et la plus précieuse de son œuvre. Avec un sens critique averti et consciencieux, il n'a rien voulu avancer sans preuves solides à l'appui: ce qui demandait un travail immense et délicat, vu le nombre et la variété des personnages, vu l'abondance aussi de la littérature à consulter sur le sujet (voir la bonne bibliographie abrégée des p. xix-xxxviii), et plus encore, les interminables recherches d'archives pour éclairer par des documents inédits bien des détails que les études les plus récentes laissaient encore en suspens. On devine donc — et l'on admire — la somme de patientes recherches que l'A. a dû s'imposer pour en arriver aux conclusions qu'il est en mesure de nous livrer.

Naturellement, une œuvre de ce genre encyclopédique ne peut prétendre à donner une biographie complète de chacun de ses personnages. Plusieurs, ici, ne retiennent pas longtemps le lecteur, pas plus dans le manuscrit de Gomez que dans les notes de l'A. Sur la plupart, pourtant, on trouvera rassemblées là des notes biographiques déjà assez substantielles et toujours soigneusement vérifiées; et ces notes prendront des proportions plus considérables, comme il convient, dans le cas des principaux artisans de l'œuvre tridentine, comme Laynez et Salmeron, Lunel, Castro et Vega, Pierre et Dominique Soto, Cano et Carranza, et tant d'autres.

On peut juger par là des inestimables services que peut rendre cette œuvre, comme aussi des grands éloges et de la reconnaissance qu'elle mérite à son auteur. C'est un livre qui fait fort bien présager de la collection qu'il inaugure, et pour laquelle il constitue une introduction indispensable. Ajoutons — détail qui ne manque pas d'importance, surtout de nos jours, — qu'il se présente dans une tenue typographique presque impeccable.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

DENIS HUERRE, O.S.B. — *Jean-Baptiste Muard, Fondateur de la Pierre-Qui-Vire.* Préface d'Étienne Gilson. [La Pierre-Qui-Vire, 1950]. 19 cm., 414 p.

Le livre de dom Huerre n'est pas une biographie; il contient une étude d'âme, selon le mot de l'A. Ce qu'on peut y lire de faits extérieurs de la vie du P. Muard (1809-1854) n'intervient que pour la compréhension de sa vraie vie, l'union toujours plus intime à Dieu. Il fallait cette étude pour restituer son unité à cette vie d'un prêtre de paroisse, qui, ne pouvant réaliser son désir des missions chinoises, prêche des missions diocésaines, puis après trois ans de retraite presque entière, va découvrir la vie bénédictine à Subiaco, pour enfin fonder la Pierre-qui-Vire. A cette « instabilité » extérieure s'ajoutent des hésitations intérieures. Car le P. Muard est souvent indécis — et cependant très ferme. La grâce le prend là et, pour ce grand pénitent, ménage en cela même de dures épreuves. Quand il est assuré de la volonté divine, pas d'hésitation. Mais quel est jour après jour le vouloir de Dieu ? Il désire d'autant plus le connaître sans délai, qu'il sent plus ferme sa détermination de l'accomplir. Ainsi la grâce, respectueuse de ses lenteurs, par des expériences qui nous paraîtraient tâtonnantes, l'achemine à la découverte majeure de sa vie: l'insuffisance apostolique du seul travail missionnaire. De là son projet et ses essais de vie contemplative et pénitente dans la solitude, d'où le prédicateur sort pour annoncer la Parole.

Ce trop peu que nous venons de dire suffit à faire soupçonner la richesse du livre de dom Huerre. La remarquable application de l'A. à suivre les moindres variations spirituelles du P. Muard, ne paraîtra fastidieuse que si l'on reste insensible à la grandeur du sujet et ne parvient pas à comprendre comment se réalise l'unité d'une âme. Pour nous, cela fait le prix de cette étude.

Nous nous permettrons de signaler un simple défaut: les trop nombreuses négligences d'orthographe ou de typographie. L'absence de prétention littéraire ne justifie pas d'écrire très souvent: capuçins, Saint François-Régis (avec ou sans trait d'union), l'abbé d'Arcy ou parfois, Darcy, osons-le dire. La première phrase de la page 331 est même plus qu'incorrecte: « La pénible situation des monastères de son pays ne lui en permettant de n'en désigner aucun . . . » Notre surprise est d'autant plus grande que le livre vient de la Pierre-qui-Vire.

Rosaire BELLEMARE, o.m.i.

* * *

R.-H. SHEVENELL, O.M.I. — *Recherches et Thèses. Research and Theses. Une nouvelle Méthodologie.* Ottawa, les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1951. 28 cm., xii-123 p.

Les pédagogues du XX<sup>e</sup> siècle ont lancé la devise: *apprendre à apprendre !* Les collèges et les universités en Europe, aux États-Unis et au Canada, se donnent actuellement beaucoup de peine pour initier leurs élèves aux méthodes de recherches scientifiques. La préparation de bons manuels de méthodologie *(How-to-Study Manuals)*, qui, à l'instar du fil d'Ariane, pourraient guider les jeunes chercheurs à travers les labyrinthes obscurs du savoir, est devenu un problème brûlant.

Voici une nouvelle méthodologie, sortie des mains d'un spécialiste de premier rang. Le R. P. R.-H. Shevenell, o.m.i., directeur de l'Institut de Psychologie de l'Université d'Ottawa, a préparé aux élèves de son Institut, ainsi qu'à tous les élèves de la Faculté des Arts, qu'ils soient de langue française ou de langue anglaise, un manuel-guide bilingue, un exposé d'ensemble qui mérite toute notre attention et notre reconnaissance.

Dans les 123 pages de ce volume, on trouve des notions fondamentales, des analyses pénétrantes, des observations fines, des directives pratiques judicieuses et des modèles appropriés pour la préparation d'une thèse ou d'un rapport scientifique. C'est une petite somme de la méthodologie scientifique, une petite encyclopédie méthodologique en une synthèse sage et bien équilibrée.

Voici en grand raccourci l'ordonnance de la matière et l'ordre de la présentation.

Introduction.

1. *Notions préliminaires.* Le jeune chercheur est initié aux multiples problèmes concernant les cours supérieurs, la spécialisation, les qualités du spécialiste, la nature, les exigences et les diverses sortes de recherches scientifiques.

2. *La préparation de la thèse.* Ici les novices sont familiarisés avec les trois étapes de la préparation d'une thèse: l'exploration, la documentation et la présentation.

3. *Le manuscrit de la thèse.* Ici on trouve les règles principales et tous les détails concernant la présentation et la composition de la thèse comme: la reliure, le texte, les marges, les citations, les alinéas, les titres, etc.

4. *Les sources.* Dans ce chapitre on traite des trois diverses formes de sources: bibliographie, références et citations.

5. *Les illustrations.* Le jeune chercheur est renseigné sur les méthodes et les moyens d'utiliser les tableaux, les graphiques, les photographies, les cartes, les gravures, etc.

6. *L'organisation de la thèse.* Ici on traite de l'architecture intérieure et de l'arrangement de toutes les parties d'une thèse: la page-titre, la page de reconnaissance, le Curriculum Studiorum, la liste des tables (si adsunt), la liste des figures (si adsunt), le corps de la thèse (l'introduction, plusieurs chapitres, le résumé et les conclusions), la bibliographie, le sommaire de la thèse et l'index analytique.

7. *L'appréciation de la thèse.* Dans ce chapitre final, l'auteur jette de la lumière sur le problème épineux qui se pose à chaque examinateur ainsi qu'à chaque candidat: Comment apprécier une thèse ?

Une bibliographie annotée suggestive et deux appendices présentant chacun une série de pages spécimens, l'une en français, l'autre en anglais, terminent cet ouvrage de base et d'envergure.

Ce qui frappe le plus dans cette méthodologie du R. P. R.-H. Shevenell, c'est l'objectivité, le calme, l'élévation de la pensée, le sens critique affiné, la précision et la rigueur scientifiques. Chaque page, chaque ligne révèlent la sérénité d'un vrai savant, et, à la fois, le grand soucis paternel de conduire les jeunes chercheurs vers le Royaume de la vérité . . . Le R. P. R.-H. Shevenell est un maître non seulement de la pensée, mais aussi de la forme. Chaque mot est bien pesé. Chaque phrase est charpentée, bien complète et balancée. Le lecteur se réjouit, s'enchante du style simple, clair, sobre et classique.

La méthodologie du R. P. R.-H. Shevenell devrait être attentivement lue, étudiée et repensée par tous les élèves de toutes les facultés, ainsi que par tous ceux qui s'occupent, d'une façon ou d'une autre, de travail scientifique.

Un excellent volume qui doit trouver sa place dans toutes les bibliothèques canadiennes, américaines et européennes !

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS.

* * *

FRANÇOIS MAURIAC. — *The Stumbling Block.* New York, Philosophical Library, 1951. 19 cm., 83 p.

This is a translation of a notorious article, which appeared in the first issue of *La Table Ronde,* in 1948. Throughout all these pages, Mr. Mauriac is busy at "chercher la petite bête". It is an accumulation of all sorts of charges that can be made against Catholics. Though he says: "I do not set myself up as a judge", that is exactly what he does. He calls his over-critical attitude "irritated veneration", but irritation seems to have had definite precedence over veneration. He has no patience with human frailty, and he seems to regret that the Church is not ruled by angels. It is true that he admits that "the human part of the Church is not evidence against the divinity with which she is overflowing", but nevertheless he has written a work, which is just what the enemies of the Church like to publish and what many persons use as a pretext for resisting God and for refusing to acknowledge His Church.

The mixed feelings of Mr. Mauriac are partly accounted for by the fact that he had an irreligious father and a pious Catholic mother, for he seems to have inherited the traits of both. The melancholy and pitiless Jansenism, which appears in his novels, is quite obvious here also, and explains many of his criticisms and ill-humoured protests. "It is possible that they are evidences against me" he says, with what may well be some qualm of conscience. Further on, he asks the question: "Is it not when God draws away from us that the imperfections of the Church particularly strike us and that our critical spirit awakens ? One can debate whether the desire to reform everything be proportionate in a Christian to the weakness and the tepidity of his faith. Does not that zeal, which sometimes devours us, betray a disgust, an impatience, an obscure desire to shake off the yoke ? Is it not true that, when we are no longer strongly gripped in the very center of our soul by an ardent faith and love, our attention turns away form it and is carried to the periphery, to the imperfections and distortions ?" He answers, of course, that that is not the case; but we may be allowed to wonder if it is not rather unusual for a loving son to exert himself to the limit in trying to find fault with his mother and to proclaim from the housetops what he thinks he has discovered. Mr. Mauriac confesses: "I know very well that, for whomever has felt that peace in Christ to which the saints sacrificed everything, the abuses, the complaisance and the misery of false piety is no longer even perceptible. And ourselves, during the periods in which we feel we are close to God, we are too grateful to the Church for the graces which abound in us through the channels she puts at our service, to be attentive to those trivialities." It is a real pity that he could not remain in that state of mind, but decided to kick up such a row about what he rightly calls "trivialities".

There are many statements of the great Catholic writer that are questionable; such as: "There is a sort of atheism which purifies the idea of God. The belief in a false God separates us more from the Father than does negation." "Faith not virtue is the contrary of sin." "It does not astonish me that they cannot believe, since faith is irrational and indeed unbelievable." "If I were to start my life again, I would take as many pains to hide my Christian faith, as I have taken to parade it."

Then, there are the pages on baptism, which does not seem to him to be necessary for salvation; on the utter uselessness of preaching; on the limited sphere of action to which he would restrict the clergy; on processions, which seem an object of scandal for him; on the role of Our Blessed Lady in the distribution

of grace, etc. With regard to Marian devotion, he reassures us somewhat by informing us that he has given his adhesion to the dogma of the Assumption.

He need not have told us that "it is not possible to be less a theologian" than he is and that he actually "feels antipathy for theology"; we would have easily gathered that from the "disputable opinions" expressed in this pessimistic little book. Sincerity however great is no substitute for competence, and, after reading this sorry production, we feel like suggesting that the fiction-writer stick to his novels, even though they be replete with morbidity.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

HEINRICH F. WOLFF. — *Philosophy for the Common Man.* New York, Philosophical Library, 1951. 22 cm., 189 p.

Dr. Wolff, M.D., who is a physician and obviously not a philosopher, has undoubtedly read a lot about philosophy in his spare time, and this book is characterized by a prodigality of quotations from authors of widely different caliber and by an undigested mass of information on a great variety of topics.

He informs us that he does "not stand in awe before everything written thousands of years ago", nor is he affected by the "diminutive" wisdom of past ages. "The study of ancient philosophy should occupy no more space than does paleontology". "From the standpoint of modern times, there is no wisdom in the philosophy of ancient thinkers; it is only a groping in the dark". He shows little respect for philosophers as a whole, who, he claims, "express the simplest truths in nearly or quite unintelligible language."

"Philosophy in the meaning of *this* book is epistemology, cognition." "In the philosophy of the Common Man, there is no place for metaphysics." The author belittles the value of the syllogism and deductive reasoning, he favors mechanism, materialism, determinism, pragmatism, atheism, and a host of other errors, and he gives unusual praise to a certain Hans Vaihinger, a disciple of Schopenhauer and the originator of the "Philosophy of As-If", which is also known as Fictionalism, because it makes use of what are called Fictions, and we are told that purpose or teleology is one of these.

As we expected, he asserts on the last page, in cauda venenum, that "there can be no compromise between believers and science". This has a familiar ring. It seems to be the leitmotiv of most of the publications of the Philosophical Library, and one of the main articles, if not the idée-fixe, of their editorial policy.

The author confesses that "the decision to write this book was prompted by a sense of frustration, the effect of reading histories of philosophy". We fear that the Common Man, who happens to read this queer book, will also experience "a sense of frustration". As for the professional philosopher, he will likely just shrug his shoulders.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

FRANCIS JEANSON. — *La Phénoménologie.* Paris, Téqui, 1951. 18,5 cm., 127 p.

Cet ouvrage passablement embrouillé, qui fait partie de la collection « Notre Monde », vise à donner une conception de la phénoménologie, telle qu'elle se dégage de l'œuvre de Sartre et de Merleau-Ponty. Cette nouvelle philosophie, qui marque une réaction contre l'empirisme et le Kantisme et qui a assuré différentes

formes en passant de Hegel à Heidegger et de Marx à Husserl, veut analyser le concret dans toute sa complexité, mais ne parvient qu'à renfermer la connaissance dans des modifications subjectives.

L'auteur critique certains types de psychologie explicative et montre que la phénoménologie et l'épistémologie contemporaine suivent des routes parallèles. Puis, il nous indique comment l'analyse phénoménologique de l'émotion diffère de l'objectivisme des psychologies classiques, qui constitue la conscience en spectatrice de ses propres états.

Dans un troisième chapitre, il expose les aspects caractéristiques de la phénoménologie, qui ne vise pas à constituer un savoir, mais qui est plutôt un effort de compréhension de l'homme par lui-même en-deça de la connaissance, une attitude particulière à l'égard de l'objet. La conscience serait tout simplement une « intentionalité vers », et « exister » voudrait dire « se projeter vers ». « Je n'ai en moi aucune consistance d'être, je n'existe que dans mon rapport au monde . . . En tant qu'elle est rapport à l'être, la conscience n'est pas un être mais un manque d'être . . . L'homme ne peut jamais être ce qu'il est, son être est toujours en question pour lui-même; et c'est pourquoi une possibilité permanente de « mauvaise foi » (qu'on nomme « hypocrisie métaphysique ») se trouve inscrite dans la condition humaine. »

Bien que la phénoménologie ne puisse trancher aucun problème métaphysique, les phénoménologistes cependant parlent d'une « ontologie phénoménologique », qui étudierait les conditions du rapport à l'être et qui guiderait la psychanalyse existentielle. L'auteur cite une page singulière de Merleau-Ponty: « Je ne suis pas un « être vivant » ou même un « homme » ou même une « conscience », avec tous les caractères que la zoologie, l'anatomie sociale ou la psychologie inductive reconnaissent à ces produits de la nature ou de l'histoire, je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fait être pour moi (et donc au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard. Les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi. »

Cet ouvrage illustre la méthode, l'anxiété et les intentions éthiques de la phénoménologie, qui ne peut pas décider si l'univers a une réalité indépendante de la conscience. Après lecture de ce livre, qui est loin d'être clair, il nous semble que la phénoménologie ne sert qu'à augmenter la confusion actuelle des esprits; et c'est avec un soupir de soulagement que l'on revient au thomisme, à la philosophie du bon sens.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

*Cahiers Laënnec.* 11e série, n° 2. *L'Épilepsie.* Paris, Lethielleux, 1951. 23 cm., 64 p.

Dans cette publication périodique de la Société Médicale « Les Amis de Laënnec », divers aspects de l'épilepsie font l'objet de quatre monographies.

Le premier article intitulé « Pronostic de l'épilepsie » comprend plus de la moitié de ce Cahier et rappelle les progrès sensationnels de l'anatomo-physiologie céré-

brale et des procédés d'investigation, qui, loin de simplifier le problème déjà complexe du pronostic, le rendent plus difficile à résoudre, étant donnés les facteurs plus nombreux dont il faut tenir compte. L'auteur, le docteur Lauras, interne des hôpitaux de Paris, fait une analyse méthodique des données symptomatiques, des formes étiologiques et des causes déclenchantes du haut mal et énumère les possibilités thérapeutiques nouvelles.

Dans une autre étude intitulée « Le traitement chirurgical », trois neurochirurgiens de l'hôpital Bon-Secours de Paris décrivent les étapes de l'opération, à laquelle on ne doit avoir recours que lorsqu'une thérapeutique diététique et médicamenteuse parfaitement ajustée n'arrive pas à supprimer les crises.

Le R. P. Tesson, s.j., a fourni un intéressant article sur « L'épilepsie en droit canonique ».

Enfin, sous le titre « L'assistance aux épileptiques », le docteur Pauwells esquisse le sort lamentable de l'épileptique dans notre société contemporaine et les principales causes de ce problème social, puis il précise l'état actuel de l'assistance à ces malades et recherche les bases d'une organisation véritablement efficace. On serait étonné par toutes les possibilités de dépistage, de soins, d'éducation et de placement offertes aux épileptiques, si une organisation rationnelle, telle que suggérée par l'auteur, était enfin envisagée et réalisée par les pouvoirs publics ou les organismes privés. On ne saurait trop désirer l'avènement prochain d'un système coordonné d'assistance, pour améliorer la situation des millions de personnes, de par le monde, qui sont atteintes d'épilepsie.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

LÉANDRE POIRIER, O.F.M. — *Au Service de nos Écrivains. Directives pratiques pour publications.* Deuxième édition, revue et augmentée. Montréal, Éditions franciscaines, 1952. 20,5 cm., xiv-169 p.

Le R. P. Léandre Poirier, o.f.m., doit être félicité du beau travail qu'il nous présente, et remercié de l'inappréciable service qu'il rend à nos écrivains canadiens-français. Cette deuxième édition, d'une tenue irréprochable, marque un progrès sensible sur la première. Ses deux principales additions: le chapitre sur l'illustration et le vocabulaire de l'éditeur, seront d'une grande utilité.

Bref, malgré quelques points de détail discutables, c'est une mine précieuse de renseignements, qui fournira à nos écrivains canadiens-français, la solution d'un grand nombre de difficultés qui se rencontrent dans la préparation d'un manuscrit. L'*Index général* ne contribuera pas peu à en rendre la consultation facile et rapide.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Pour l'avènement d'un nouvel humanisme*

---

Au moyen âge, après bien des efforts, la vie de l'homme avait son centre en Dieu. Depuis quatre siècles, les hommes ont essayé une forme d'humanisme dont le centre ne serait plus Dieu, mais l'homme lui-même.

Par humanisme j'entends une forme idéale de vie pour l'homme. Sa tâche propre est de bien disposer l'homme selon sa nature et vis-à-vis de sa fin. Tout de suite cette vie comporte plusieurs facteurs: civilisation, culture, spiritualité. Or c'est ici, essayant d'atteindre à une solide spiritualité, que l'humanisme purement naturel est en défaut. L'humanisme devrait pouvoir se consolider tout seul sur le plan de la nature. Mais l'état actuel de l'humanité, état de déchéance, l'en empêche. Comment au juste ? Il y aura moyen de le dire avec précision.

Il y a d'abord un humanisme pauvre qui ne serait que civilisation: adaptation des richesses matérielles aux besoins humains.

Puis un humanisme incomplet, mais brillant et déjà riche, qui est civilisation et culture et qui ajoute la précision et l'aisance dans l'exercice des facultés spirituelles.

Finalement un humanisme complet qui inclut civilisation, culture, spiritualité: ce dernier mot veut dire un accès à la vie profonde de la personne avec tout ce que cette vie supérieure implique. La contemplation de Dieu, de la première cause de l'univers, de la Providence, est ici la clef de voûte.

Quand cet humanisme s'ouvre à la foi (que la nature ne saurait exiger), il atteint sa plus grande richesse. C'est pourquoi on cultive l'humanisme médiéval, non pas pour en reproduire une copie, mais une nouvelle forme analogue à l'autre et qui devrait être plus parfaite. Ce n'est pas en vain que les hommes ont marché depuis le XIII^e^ siècle.

C'est la foi et c'est la vie spirituelle qui ont dominé cet humanisme. Dans le travail de reconstruction qui s'impose il faut accueillir la spiritualité comme le facteur le plus riche. Tout humanisme qui voudrait se construire autrement serait en défaut. Historiquement c'est le Christ qui a apporté au monde la vraie présence de l'absolu, une présence personnelle capable de soulever l'humanité dans un immense circuit d'amour [1]. Et théoriquement on a besoin de la grâce du Christ pour être bien ordonné même vis-à-vis de son bien humain.

Nous sommes faits comme toute créature pour aimer Dieu plus que nous-mêmes. Comment échapper par ailleurs à cet égoïsme auquel nous sommes portés ? Par l'humanisme purement naturel ? Que non. Si l'humanisme purement naturel « ne peut nous faire aimer Dieu par-dessus tout, sans limites en nos actes, sans contradiction dans notre cœur, l'humanisme ne surmontera non plus définitivement les maux qui dérivent . . . de cette première misère [2] ». C'est la charité du Christ qui nous redressera. De plus, elle nous fera aimer Dieu non plus seulement comme sa créature, mais comme son enfant.

Par rapport au bien humain, l'homme ne saurait être bon s'il n'est ordonné à la fin ultime. L'homme ne peut se mettre pleinement d'accord avec cette fin ultime depuis le péché. Il ne peut s'accorder même à sa fin ultime naturelle parce que sa nature est faussée. Nous rapportons les derniers mots d'une étude qu'il faudra lire en son entier: « Il faut conclure que concrètement la perfection naturelle de l'homme, celle qui découle de la vertu acquise comme de son principe immédiat, ne peut se réaliser sans l'intervention de la grâce et des vertus infuses, non parce que les vertus acquises cessent d'être les principes propres de cette perfection humaine, mais parce qu'elles-mêmes ne peuvent s'établir parfaitement et se maintenir dans l'homme qu'avec l'appui de la grâce. Même par rapport au bien humain, l'homme ne saurait être bon, au sens plein du mot, s'il n'est

1 Festugière, *Le Sage et le Saint*, dans *La Vie intellectuelle*, 27 (1934), p. 390-408.
2 Th. Deman, *L'humanisme en défaut*, dans *La Vie intellectuelle*, 36 (1935), p. 181-202.

ordonné à la fin ultime; et depuis le péché, il ne peut être ordonné à cette fin (même naturelle) sans la grâce[3]. »

Ce sont ces problèmes et ces conditions d'un sain humanisme qui commandent au fond les problèmes internationaux. Il n'y a pas de concorde internationale sans l'application des principes chrétiens et sans le respect de l'Église de Dieu. La paix internationale est un fruit de l'humanisme des contrées particulières.

Peut-on parler d'un humanisme médiéval ? Il arrive que par le mot humanisme on veuille désigner un fait limité de l'histoire, un moment précis du temps, les XV^e^ et XVI^e^ siècles, où la culture cherche l'imitation des formes de l'art antique. L'antiquité a disparu, mais les formes de son art veulent se survivre:

> Tout passe. L'art robuste
> Seul a l'éternité.
> Le buste
> Survit à la cité. (Th. Gautier.)

Puis les grands historiens du moyen âge nous ont parlé de la Renaissance des XII^e^ et XIII^e^ siècles. La Renaissance du XII^e^ siècle a fait l'objet d'un volume publié par le Collège Dominicain d'Ottawa au moment où y séjournait l'Institut d'Études médiévales (par G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay). Au lieu donc d'isoler cette phase importante de la vie de la pensée humaine, il convient de considérer comme se faisant suite tous les siècles du XII^e^ au XVI^e^. En Occident s'accomplit alors une vaste Renaissance qui se fait en profondeur au XII^e^ siècle et atteint son *acmé,* son sommet au XIII^e^. Les XV^e^ et XVI^e^ siècles en marquent alors la dernière phase et non pas la plus importante. Résurgence des formes de l'art, mais décadence de la pensée, éclectisme et son aboutissement normal: le scepticisme que l'on recueille à la crète des vagues dans les *Essais* de Montaigne et la *Sagesse* de Pierre Charron. L'intelligence est malade, mais les lettres se portent bien tout en pouvant se porter mieux. Voilà donc que le fait de l'humanisme des XV^e^ et XVI^e^ siècles commence à trouver sa place dans un ordre de valeur.

Or, dès qu'on s'interroge sur l'humanisme non pas comme fait de l'histoire, dès qu'on se pose la question en droit: quelles sont les

[3] J.-M. Parent, o.p., *Les vertus morales infuses dans la vie chrétienne,* dans *Etudes et Recherches* publiées par le Collège Dominicain d'Ottawa, n^os^ 4-5, Ottawa, 1944, p. 179-223.

premières fonctions de l'humanisme, bien disposer l'homme selon sa nature et en vue de sa fin, il appert qu'on doit parler ensuite pour le fait d'humanisme médiéval et qu'il faut remonter, je dirai avant tout, à cette Renaissance du monde philosophique et du monde moral des XII^e^ et XIII^e^ siècles. Cette Renaissance a constitué et nous offre un modèle d'humanisme [4].

Le fossé qui s'est creusé entre les XII^e^ et XIII^e^ siècles de l'humanisme des XV^e^ et XVI^e^ siècles, s'est creusé à coups de malentendus. Par exemple quand les humanistes abominaient la scolastique c'étaient les modernes qu'ils abominaient, c'est-à-dire les nominalistes leurs contemporains. Il était possible de rejeter le nominalisme du XIV^e^ siècle qui s'est éteint de lui-même dans son vide métaphysique et de retenir la sagesse médiévale. Mais, hélas ! les vrais médiévaux étaient morts. Autre malentendu: on ne peut accuser le XIII^e^ siècle d'avoir méconnu totalement l'antiquité alors qu'il a assimilé Aristote. L'esprit s'y est affiné, il a appris à penser selon des lois. Et toute cette culture, il aime à l'exercer à l'intérieur d'un ordre divin. On parle de Dieu et des vérités de la religion. Ce qui assurait une liaison très profonde entre culture et spiritualité. Les anciens que le moyen âge consentait à étudier sans perdre de vue l'ensemble des problèmes humains et en liaison avec la destinée éternelle de l'homme, voici que les humanistes les étudient sans avoir le souci de les dépasser. « La grande nouveauté de l'*humanisme* fut de donner, à l'étude ou à la connaissance de l'antiquité latine, cette connaissance elle-même ou cette étude pour objet, et ainsi de transformer, rien qu'en les déplaçant, les bases mêmes de l'éducation ou de la culture intellectuelle [5]. »

Demandez à un contemporain ce qu'il aime dans l'humanisme, vous verrez qu'il retient ceux des humanistes ou les œuvres humanistes qui ont une portée humaine d'ensemble et non pas les œuvres fermées sur elles-mêmes portées par leur seul jeu dans le vide. En bref, la

[4] « Paradoxe historique: ce mot d'*humanisme* qu'on avait créé pour exprimer la libération de l'homme hors des ténèbres, des superstitions et des servitudes médiévales, est désormais accrédité par les historiens comme par les philosophes, par les théologiens comme par les critiques d'art, pour fixer l'un des traits typiques de ce sombre moyen âge. En vérité, il était assez étrange d'entendre les mêmes gens admirer les cathédrales, la *Divine Comédie* de Dante, ou même la *Somme* de saint Thomas, et dénoncer les opprobes de cette humanité médiévale . . . » (*Les Hommes du Moyen Age, Préface* par M. D. CHENU, Editions du Cerf, Incipit).

[5] BRUNETIÈRE, *Histoire de la Littérature française*, Paris, Delagrave, 1898, p. 41.

culture ne suffit pas, il faut y joindre une spiritualité. « Essayez d'ouvrir, dans une heure douloureuse, dans une heure où l'âme demande secours, un Cervantes, un Rabelais, un Voltaire, c'est le néant. » C'est le contraire pour Corneille, Pascal, « aussitôt je m'élève au-dessus de mon tourment, dans une splendeur douce et apaisée[6] . . . » On exige que l'auteur atteigne à une valeur reconnue, en somme on exige une spiritualité.

Est-il nécessaire de répéter que la religion n'est pas ennemie de l'humanisme; au contraire, c'est elle qui peut lui ajouter son orientation totale. Le culte de la beauté peut donner une certaine règle de vie. Mais si c'est un culte de la beauté clos sur le créé, la règle de vie s'avouera en définitive insuffisante. Par exemple, un exemple bien vivant, M. Georges Duhamel a pensé un temps et il a écrit que la musique pouvait suffire à tout *(Cécile parmi nous)*, mais il avoue ensuite qu'elle n'est pas un entier refuge. Il faut placer la culture et la religion non seulement en prolongement l'un de l'autre, mais en étroite collaboration. Et c'est précisément le malheur: ce qui fut comme la dernière étape de la Renaissance ne s'est pas accompli sous le signe de l'unité, mais sous le signe de la division. Un humanisme centralisé sur l'homme sera incompatible avec une haute spiritualité et avec la religion. Pour résumer, le malheur de l'humanisme classique est d'avoir été anthropocentrique, et non pas d'avoir été humaniste.

C'est donc avec justesse que les recherches se portent vers l'humanisme du moyen âge pour en étudier la richesse. Ne craignons pas au départ de ressembler à des gens qui s'avancent vers l'avenir à reculons, en regardant vers le passé. Ce n'est que pour y prendre une inspiration qui portera plus loin.

Une entrée dans le moyen âge pourrait commencer par un pèlerinage. De Saint-Sernin de Toulouse à Tournai, en Belgique, les monuments d'art roman nous attendent en grand nombre. C'est peut-être par l'art roman qu'il faudrait commencer toujours quand on parle d'humanisme médiéval. Je regarde des décorations à même le mur de pierre. Quoi de plus apte que cette mesure de l'espace à faire ressortir le besoin d'ordre que ressent l'intelligence à cette épo-

[6] Léon Daudet, *Le Monde des Images*, p. 179.

que et « la passion des combinaisons fortes ». Dans ce qui est façade et décoration tout est en accord avec les fonctions constructives. La décoration fait corps avec la pierre. On ne trouve pas, comme c'est arrivé trop souvent dans la vie des hommes éduqués par la culture moderne, que l'apparent et le décoratif l'emporte sur ce qui est réel et substantiel. Déjà on atteint à une valeur qui est d'ordre spirituel. Rien non plus dans le style de saint Thomas qui ne soit en accord avec la fonction constructive de la pensée.

M. Henri Focillon dans *L'Art des Sculpteurs romans* a montré que cet art avait son caractère, qu'il obéissait à ses lois propres, qu'il n'est pas juste de le considérer comme l'ébauche encore grossière de l'art gothique. Suivons de près ses indications. Ici le mur décoré est combiné avec le mur nu, tandis que dans les arts orientaux, le décor est placage. La sculpture romane contient le moyen âge tout entier. Différents points de vue sont possibles.

Émile Mâle y a relevé la science des images: iconographie. La sculpture est alors un langage. Les thèmes traités peuvent être lus, en même temps que dans la pierre, dans l'ouvrage du dominicain Vincent de Beauvais, précepteur des enfants de saint Louis. *Speculum Universale*, le miroir universel se subdivise en quatre parties:

1° le miroir de la nature: l'arbre, la pierre, les bêtes sont la pensée de Dieu sous diverses figures;

2° le miroir de la science: au portail de Chartres on admire Aristote et Pythagore qui travaillent pour la gloire de Dieu;

3° le miroir moral, représentation des vertus;

4° le miroir historique: l'ouvrier arrache la Genèse et l'antique Bible juive à la poussière des âges et la donne comme un vestibule monumental aux Évangiles.

Deuxièmement, c'est aussi un certain art de penser. La matière plastique s'y dévêt peu à peu de sa pesanteur, de ses appétits et de sa figure terrestre pour faire retour à l'éternité. Les personnages sont arrachés à leurs proportions normales et à l'ordre commun de par cet instinct de surhumanité, cet appétit des choses cachées et des vérités surnaturelles. Un art de visionnaires.

Il y a aussi les dialecticiens qui opèrent un perpétuel retour sur soi. Eux construisent des arabesques où la pensée court entre ses

limites sans autre objet que la pensée même. Ils forment des labyrinthes où notre pensée chemine à la fois égarée et conduite.

Le XIII^e siècle substitue à cet univers de dialecticiens et de symbolistes la conception d'une nature ayant une réalité en soi et une valeur en soi. La « corporéité » n'y est plus spéculation pure, mais déjà observation.

Aux XIV^e et XV^e siècles, où on délaisse la saine notion des universaux, où l'individu n'est plus considéré comme porteur d'un universel en philosophie, l'art acquiert la marque de la particularité, avec le développement de l'art du portrait.

Troisièmement, comme morphologie, la masse sculptée est soumise à la masse architecturée. La sculpture est aussi le mur. Avant qu'elle ne soit requise par l'objet et la chose en soi. Plus tard les images ne seront plus dans le texte, ne feront plus corps avec lui.

La sculpture romane est monumentale, elle n'est pas une fin pour elle-même, elle fait partie d'un tout. « Un objet isolé peut avoir ces lignes grandes et calmes, cette densité stable, cette solide compacité des choses durables que nous désignons par l'épithète monumental [7]. » Au contraire, il est possible d'avoir une sculpture séparée en quelque sorte de son univers, esthétique du fragment, du morceau, du bloc. Quand ça ne va pas jusqu'au culte du bibelot, de l'art portatif et de collection. L'art roman ne torture pas la pierre comme pour la faire venir vers nous, il la creuse en profondeur.

Dans l'art roman l'image est forme d'abord et partie d'un tout. Il prendra fin quand il ne sera plus interprété que de l'extérieur, quand on ne le comprendra plus. L'ornement en soi et l'architecture en soi forment une contradiction que l'art roman a résolu par la règle des emplacements et le respect de la fonction. Cette contradiction va bientôt se libérer avec une force explosive. La sculpture va cesser de participer étroitement à la vie d'un ensemble. Elle ne sera plus en dialogue avec l'architecture de l'édifice. La belle et savante mobilité des personnages sculptés fait place à la fixité. On aboutira à une composition « inorganique et charmante, où la distribution et l'étagement des figures cessent d'être déterminés par une loi monu-

[7] Emile Mâle, *Art et Artistes du Moyen Age*, p. 34.

mentale, où chacune d'elle prend un caractère nettement anecdotique et imitatif [8] ». Au lieu d'obéir à une idée apocalyptique.

Nous pressentons ce qui va séparer l'art gothique de l'art roman: « L'architecture du XIII^e siècle est un système de composantes obliques qui abonde en effets de couleur et qui, dans ses vastes structures étagées, pointant vers le ciel en pyramide multipliée, annule le mur au profit des vides. C'est dans ces vides innombrables que se précipite la sculpture, ou contre des cloisons qu'il n'y a pas lieu de respecter. Elle est encyclopédique. C'est l'arche de Noé, La Bible et la Somme . . . Elle est ordonnée avec majesté par la convenance iconographique. Elle se passionne pour l'imitation du vrai, elle tend à devenir objective. Elle modèle avec richesse, en donnant aux ombres le même intérêt qu'à la lumière [9] . . . »

Même là, le moyen âge demeurera un âge d'équilibre et d'unité. Une cathédrale médiévale est un résumé de l'univers. La nature et la science, les vertus et l'histoire rassemblées devant le beau Dieu des portails, sont des miroirs qui reflètent les idées de Dieu, à nous montrées sous diverses figures; pas de scission entre l'art et la pensée. L'art de construire a conduit à la cathédrale de Chartres et l'art de penser a conduit à la Somme de saint Thomas. De même la spiritualité chrétienne de ce temps sera une spiritualité qui se situe délibérément en pleine zone théologale.

On y sent partout la présence de Dieu, l'homme n'est pas abandonné dans son œuvre. Équilibre bientôt compromis. Tandis que le XII^e et le XIII^e siècle avaient « exprimé le côté divin du christianisme, le XIV^e et le XV^e siècle en exprimèrent surtout le côté humain . . . Au XV^e siècle, cet art pathétique . . . est l'art du Nord, l'art des pays où le ciel voilé ramène l'âme sur elle-même, lui fait chercher en elle sa lumière. C'est l'art des sculpteurs français et des peintres flamands qui à la beauté préférèrent l'expression morale, art de tendresse contenue, de douceur, d'humilité, de résignation, en harmonie profonde avec l'esprit de l'Imitation [10]. »

L'étude qu'on vient de clore sur l'art roman révèle que les catégories qu'on a d'abord distinguées dans l'humanisme (civilisation,

8 Id., *op. cit.*, p. 266.
9 Id., *op. cit.*, p. 38-39.
10 Id., *op. cit.*, p. 23-24.

culture, spiritualité), communiquent dans le fait. Par exemple, veut-on construire une cathédrale, aménager un lieu où les hommes puissent prier, toutes les ressources de la civilisation seront mises en œuvre. Mais tout de suite aussi l'habileté manuelle est soumise à un art de penser. Henri Focillon a suffisamment établi ce point dans son étude de l'aspect morphologique de la sculpture romane. Et en même temps par son aspect iconographique la sculpture va révéler la spiritualité, que par exemple, on considère l'univers entier comme un miroir de Dieu.

Si de l'art on passe aux ouvrages de l'esprit spéculatif, on doit souligner qu'un des caractères de sagesse de la Somme est l'organisation synthétique des objets au delà des études de détail. Elle instaure un ordre entre les valeurs et de là fait une distribution des objets. C'est un art de penser qui s'est révélé à nous dans l'ordonnance des masses sculptées. Le même art de penser se déclare dans la belle ordonnance des parties d'une *Somme théologique.*

Il faut ouvrir la table des matières de la Somme et parcourir l'ordre des questions, ou mieux suivre un des nombreux plans qui ont été préparés à l'aide de cette table, par exemple le plan qui est en tête de l'édition Faucher, et l'on entre ainsi d'un premier pas dans la doctrine elle-même. « Le plan de la Somme de saint Thomas est une voie d'accès à son esprit [11]. » « La doctrine de saint Thomas s'inscrit et se révèle dans le plan même de la Somme [12]. »

Dans un tel ordre une valeur première est accordée aux idées universelles de l'intelligence que l'on divise. La crise nominaliste qui viendra ébranler cette valeur universelle de l'idée sera le premier signe du désordre des temps modernes.

Le problème que saint Thomas devait résoudre était celui du lien à faire entre histoire et science. La Révélation est venue à nous dans une série de faits historiques. Comment « sans les sortir de leur économie originelle, disposer les éléments du donné révélé selon un ordre spéculatif qui exprimât une authentique intelligibilité [13] » ? Saint Thomas aura recours au thème néo-platonicien de l'émanation du retour, exitus et reditus, procession et conversion, en purifiant ce

11 M.-D. Chenu, *Introduction à l'Etude de S. Thomas d'Aquin,* p. 258.
12 Id., *op. cit.,* p. 270.
13 Id., *op. cit.,* p. 260.

thème de son émanatisme. Ce plan est « son mystère intérieur », il contient « la lumière d'une vue générale intrinsèque ».

Les natures y sont d'abord étudiées dans leur structure et leurs lois, ensuite, tertia pars, on passe de l'ordre nécessaire aux réalisations historiques, « du domaine des structures à l'histoire concrète des dons de Dieu ». Saint Thomas est maître du schème qu'il utilise. Il faut lire ici et méditer le texte très dense où le P. Chenu fait cet exposé [14].

Cet ordre de tous les êtres qui procèdent de leur source et qui une fois posés dans l'être se retournent vers elle par un mouvement de conversion et la considèrent comme leur fin, est déjà une puissante armature qui supportera solidement l'âme contemplative.

La spiritualité vient se greffer sur une nature humaine qui fait partie de la série des êtres naturels, qui est bonne en son fonds en tant qu'œuvre de Dieu, et que la grâce répare de ses blessures avant que d'y verser la vie surnaturelle. De cette noble nature la vie intellectuelle est la première valeur. L'intellectuel sera donc appelé à garder le spirituel. La recherche ardente de Dieu qui donne chez un saint Jean de la Croix des accents d'un si beau lyrisme, se meut ici dans l'ordonnance intelligible. Le premier et le plus beau don que l'homme puisse faire au Dieu qu'il adore est de lui consacrer entièrement ses énergies intellectuelles. Lui donner cette intelligence rénovée par l'amour. Et la volonté suivra l'intelligence. L'amour se portera plus fort vers ce que l'intelligence a mieux connu.

C'est le moyen d'assurer une sagesse chrétienne au delà de la double erreur du stoïcisme et du romantisme religieux.

> Nous croyons que la sagesse chrétienne comporte une *sérénité* supérieure tout ensemble à l'impassibilité et au pathétique.
>
> Cette sérénité procède d'une double source. Elle procède de la *connaissance* qui nous arrache aux perspectives partielles et mutilantes de la subjectivité individuelle, et qui, par sa vision universaliste, retrouve comme un souvenir de l'harmonie adamique, ou pressent la restauration glorifiée au delà du temps. Elle procède aussi de l'*amour*, qui est don total, échange plénier, extase parfaite sans déchirure, ardeur sans abolition de la moindre goutte de réalité [15].

[14] M.-D. Chenu, *Introduction à l'Etude de S. Thomas d'Aquin*, Montréal et Paris, 1950, p. 268-271.

[15] *Sagesse*, Desclée de Brouwer, 1951, p. 13 (écrit en collaboration).

On considère avec raison que tout ce qu'on peut savoir de la vie intérieure de saint Thomas est là dans sa Somme. Claires idées qui cheminent du confus au distinct et qui sont le soutien d'un non moins limpide amour.

> Ce serait donc s'engager dans une poursuite sans objet que de chercher, comme on semble parfois le demander, une vie intérieure sous-jacente au thomisme dont l'essence fut spécifiquement différente de celle du thomisme lui-même. Il ne faudrait pas croire que la savante ordonnance de la *Somme théologique* et le progrès continu de la raison qui construit pierre à pierre cet immense édifice fussent chez saint Thomas les produits d'une activité superficielle sous laquelle une pensée plus riche, plus profonde et plus religieuse circulerait librement. La vie intérieure de saint Thomas, autant que le secret d'une personnalité si puissante peut nous être révélé, semble avoir été précisément ce qu'elle devait être pour s'exprimer dans une telle doctrine. Rien de plus cherché, ni qui suppose un vouloir plus ardent, que ces démonstrations faites d'idées exactement définies, serties en des formules d'une précision parfaite, ordonnées en leurs développements rigoureusement équilibrés. Une telle maîtrise dans l'expression et l'organisation des idées philosophiques ne s'obtient pas sans un don total de soi; la Somme théologique, avec sa limpidité abstraite et sa transparence impersonnelle, c'est, cristallisée sous nos yeux et comme fixée pour l'éternité, la vie intérieure même de saint Thomas d'Aquin. Pour l'évoquer dans ce qu'elle pouvait avoir de plus profond et de plus intense, il n'est donc rien de mieux à faire que de réordonner, selon l'ordre même qu'il leur imposait, les éléments si divers de cet immense édifice, d'en étudier la structure interne, de réengendrer en soi le sentiment de sa nécessité; seule une telle volonté de comprendre, éveillée en nous par celle du philosophe lui-même, peut nous permettre de sentir que cette lumière est l'épanouissement d'une ardeur contenue et de retrouver sous l'ordre des idées l'effort puissant qui les assembla [16].

L'âme humaine est partie d'un univers dont les grandes lignes la pénètrent et elle s'y soumet, non désireuse de s'enfermer dans l'individualisme. Même si elle paraît travailler seule elle porte le reflet de l'ordre où elle s'insère. Une belle image de ce fait est donnée par une pièce de sculpture romane qu'on arrache parfois à l'ensemble architectural pour en faire une pièce de musée. Même alors il se dégage de ce bloc pensé et travaillé, quelque chose de monumental: « Un objet isolé peut avoir ces lignes grandes et calmes, cette densité stable, cette solide compacité des choses durables que nous désignons par l'épithète monumental [17]. » Au contraire, l'âme peut s'individualiser dans la recherche de l'ardeur subjective, tout comme en

[16] E. Gilson, *Le Thomisme*, 5e édition, Paris, Vrin, 1944, p. 520-521.
[17] Focillon, *L'Art des Sculpteurs romans*, p. 34.

art il est possible d'avoir une sculpture séparée de son univers, esthétique du fragment, du morceau, du bloc. L'âme médiévale reste avant tout soumise à un ordre théologal. Même ses démarches particulières sont baignées dans une lumière qui les dépasse et elles portent les reflets d'une architecture d'ensemble.

La *devotio moderna* va inviter l'âme à se mouvoir dans un univers sensiblement différent. Il s'y développe un augustinisme plus affectif que celui de S. Thomas et moins avide d'intelligence. La spiritualité va descendre de la zone théologale où la foi et l'amour enveloppent de toutes part « l'exercice intérieur » vers l'effort moral et l'ardeur délibérée des affections. La prière chorale « n'exercera plus le primat de splendeur et de majesté que saint Benoît lui avait conféré [18] ».

Relativité de toute science. Par sa liaison avec le mouvement contemporain du nominalisme on aboutira à l'indifférence, à l'intellectualité. C'est une rupture de l'équilibre médiéval, un commencement de divorce entre la nature et la grâce. En effet, l'accord de la nature et de la grâce c'est avant tout l'accord de ce qu'il y a de plus haut et de plus noble dans la nature de l'homme avec la grâce. Accord de l'intelligence. Or la *devotio moderna* respire l'antiintellectualisme religieux et le pragmatisme spirituel.

Cette dévotion moderne opère une réaction contre la scolastique et c'est bien fâcheux. « Quid curæ nobis de generibus et speciebus [19]: que nous importe ce qu'on dit des genres et des espèces ? » On semble négliger que les genres et les espèces contiennent en leur fond nos idées universelles, premier support de la fraternité entre les hommes. Il faut faire ici un redressement d'un intérêt que je dirai même international. Oui, la société des nations suppose d'abord une société des esprits: celle-ci est possible sur un plan d'universalité.

En résumé on est amené à noter qu'il y a parallélisme entre le mouvement de Gérard Groote, *devotio moderna* (à l'intérieur duquel travaille l'auteur de l'*Imitation* Thomas a Kempis, sous-prieur au Mont-Sainte-Agnès), et le mouvement scolaire du nominalisme. Ce

18 Id., *op. cit.*, p. XVIII.
19 *Imitation de Jésus-Christ*, ch. III.

n'est pas seulement dans l'art[20] et dans la pensée que le monde moderne va par degrés perdre l'équilibre qui s'était si bellement réalisé, c'est aussi dans la spiritualité.

Nous voici munis je pense des grandes idées de fond qui peuvent rendre intelligible un résumé de ce qui se passe en chacun des siècles qui précédèrent plus immédiatement la pensée moderne.

Inutile de souligner longuement l'intérêt que le chercheur trouve à se pencher sur les siècles qui ont immédiatement préparé le monde où nous vivons. Il s'agit des siècles qui nous précèdent plus immédiatement en Europe. Leur dénouement est pour le monde une angoisse. Nul ne prévoit encore ce qui va survivre de l'humanité après la solution de l'imbroglio où elle se débat. Comment sortirons-nous de cette confusion ? Quand aurons-nous liquidé cette notion matérielle et pour l'heure officiellement russe de l'homme, l'homme-matière, singe évolué, que la puissance du gouvernement peut concentrer en troupeau pour on ne sait quelle fin précise. Karl Marx est peu loquace quand il s'agit de décrire les conditions de bonheur dans le futur paradis communiste.

Quelles sont donc les pensées principales à vivre aujourd'hui et susceptibles d'organiser l'univers de demain ? Un système social et un système politique reposent sur un système d'idées. Et c'est là d'abord, au plan de la nature, qu'il faut chercher les motifs, les dessins, les grandes lignes d'une rénovation du monde.

Au XII^e siècle, l'exploration du monde des universaux crée l'univers, le milieu où pourront se construire et s'épanouir les Sommes du XIII^e siècle, en même temps que se prépare et se développe la cité universitaire qui en abritera les géniaux constructeurs, l'Université de Paris.

[20] En musique, il est intéressant de noter qu'entre le IX^e et le XI^e siècle on commença à faire chanter ensemble plusieurs voix réalisant en elles une beauté d'ordre. C'est à partir du XII^e siècle que se stabilise la polyphonie.

Comme la sculpture de la Renaissance en arrive à viser la vraisemblance de l'image et le goût du morceau, la musique de la même époque « va promouvoir l'avènement du soliste et du virtuose et tâcher de reconstituer sans modèle le dithyrambe grec ». La musique vocale italienne donne naissance au *stilo rappresentativo*. « Et cette même Italie qui a fait naître le *stilo rappresentativo* va s'enivrer du beau chant du *bel canto*, des trilles, des roulades, des vocalises de ses virtuoses, *prime donne*, ténors et castrats » (ROLAND-MANUEL, *Plaisir de la Musique*, Paris, Editions du Seuil, 1947, t. I, p. 24).

On peut lire encore dans ce XII^e siècle si étonnant la nostalgie de la grandeur romaine et « la première hellénisation de la conscience occidentale », qui ne sont plus des propriétés exclusives des XV^e et XVI^e siècles. En même temps s'affirme la différence qu'il y aura toujours entre nous et ces hommes. « Le point par où les hommes de cette époque sont le plus complètement différent de nous est leur ignorance à peu près totale de ce que peuvent être les sciences de la nature [21]. » La possession des sciences de la nature indique que nous avons en ce domaine progressé et nous pouvons, nous devons sur ce point et dans l'ensemble être plus riches qu'ils ne l'étaient.

Le XIII^e siècle nous offre le débat entre bien des tendances liées à Platon, à Aristote, au néoplatonisme. S. Thomas y vient affirmer la primauté de l'acte d'exister. Il est un acte pour la forme elle-même, soufflant par là aux futurs thomistes qu'ils garderaient leur perpétuelle jeunesse et leur puissance de rénovation par cette fidélité à l'acte d'exister qui les porte, comme une participation de l'exister subsistant [22].

Quand finit le XIII^e siècle on voit bientôt naître l'aurore et les premiers signes du monde moderne. En spéculation, avec Gerson, s'opposent la *via antiqua*, celle des réalistes, et la *via moderna*, celle des nominalistes. Ockham proclame que la nature n'a pas le moindre degré de réalité concevable dans les individus. A quoi donc a servi la querelle des universaux du XII^e siècle qui aboutissait à un statut vrai et cohérent de l'universel. Les individus ont vraiment des natures que l'intelligence comprend. Elle peut ensuite référer cette nature, d'abord induite et abstraite, aux sujets qui la possèdent dans l'existence. La forme « universalité » *unum versus alia*, c'est cet aspect qui vient de l'esprit. On peut envisager cet unum à deux points de vue: *unum præter multa*, universel métaphysique; *unum prædicabile de multis*, universel logique: ici la valeur universelle qu'on a d'abord tirée de l'expérience, on la place en relation avec tous les cas où elle pourra désormais s'appliquer.

Le XIV^e siècle oppose à cela la *via moderna*. Et c'est une décadence de la philosophie. Les systèmes sociaux reposent sur des sys-

21 E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 343.

22 Lire le XIII^e siècle de E. Gilson, dans *La Philosophie au Moyen Age*, p. 377-590.

tèmes d'idées. Ce sera en même temps une perte certaine pour l'avenir de l'Europe. Le terrain d'entente est miné. Une société des nations doit d'abord être une société des esprits rassemblés sur un plan d'universalité.

L'universel ébranlé, s'il n'y a plus de natures sur qui on peut tabler pour construire nos certitudes, il ne restera que des vraisemblances. Nicolas d'Autrecourt, condamné en 1346, montre qu'il n'y a plus d'inférence possible du même à l'autre, il souligne le manque d'évidence de l'efficience, aussi de la finalité. Aucune des notions fondamentales de l'aristotélisme ne se trouve logiquement fondée. « La doctrine d'Aristote ne contient peut-être pas une seule proposition démontrée [23]. »

Descartes recueillera cette assurance qu'il n'y a que des probabilités en philosophie, tandis que les mathématiques donnent des certitudes. Aristote il est vrai n'est pas démontré mathématiquement. *Intellectus humanus est intellectus umbumbratus:* les essences, les natures nous sont signifiées à travers la sensation, pas formellement en elles-mêmes. Nous essayons ensuite de les signifier dans l'ordre intentionnel: *Definitio significat essentiam.* C'est pourquoi nos recherches recommenceront indéfiniment. Mais quelque inquiétude est un présent divin, c'est un billet pour un voyage sans cesse recommencé.

On voit un glissement analogue dans les arts. Alors qu'aux XII^e et XIII^e siècles les œuvres parlent à l'intelligence, au XIV^e et au XV^e siècle elles parlent à la sensibilité. L'art s'individualise [24].

De même, quand Henri Focillon décrit la fin de l'art roman il lui vient des formules significatives pour la description même de la fin des périodes créatrices en philosophie.

« Les systèmes ne meurent pas d'un seul coup, dit-il, mais il vient un temps où ils cessent d'avoir leur valeur active, où ils ne sont plus interprétés que de l'extérieur, où on ne les comprend plus [25]. »

Puis il analyse comment la savante mobilité des personnages sculptés fait place à la fixité. Vient la stabilisation académique après la ferveur des expériences. Parlant de l'auguste portail royal de

23 Id., *op. cit.*, p. 666.
24 E. Mâle, *Arts et Artistes du Moyen Age*, 2^e édition, p. 20.
25 Henri Focillon, *L'Art des Sculpteurs romans*, Paris, Ernest Leroux, 1931, p. 265.

Chartres que notre guide M. E. Houvet situait entre 1145 et 1150, Henri Focillon écrit après une analyse exhaustive: « . . . il ne s'agit pas ici de formes qui commencent à sortir de la matière, mais de formes qui commencent à y rentrer. Nous ne sommes pas au début d'une évolution, nous assistons à la fin d'un art[26]. »

Ce fléchissement de la force de création se fait sentir dans l'ensemble. Les sciences de la nature voulant se poser, on semble inhabile à faire un partage où il y ait place pour elles, tout en laissant à leurs ordres propres la foi, la théologie, la métaphysique. On a perdu le don de vivre dans un processus créateur qui eût permis d'assimiler, d'opérer l'intussusception de ces tendances nouvelles. Ces sciences qu'on se voit incapable d'assimiler se font fort de suivre l'expérience et la raison; alors Gerson dira par réaction: quand on parle de Dieu, qu'on se contente donc de la Révélation. On coupe le pied à la métaphysique par où la théologie réussissait à prendre corps.

Le XV^e siècle finissant et le XVI^e attestent bien que le patrimoine doctrinal du moyen âge s'est dissipé. Le monde de sagesse sur lequel les hommes pouvaient désormais s'appuyer s'est effrité sous les attaques du nominalisme. L'on n'est plus sûr s'il y a bien sous les idées de l'esprit des natures qui y répondent. C'est grave. Comment partir d'une notion de la nature humaine, dans une telle conjoncture, pour conclure que l'homme est immortel. Comment partir de la nature en général pour démontrer Dieu et les attributs de Dieu. Alors aussi bien faire de la littérature. Ou encore emprunter à différents systèmes des vues frappantes. La pensée fait un retour à Platon, à Averroès, à Alexandre d'Aphrodise. Elle courtise l'ancien stoïcisme, ainsi que Démocrite et Épicure, les sciences secrètes. Le scepticisme s'en vient. On le recueillera à la crête des vagues dans les *Essais* de Montaigne et dans *La Sagesse* de Pierre Charron.

Puis, l'initiateur de la période constructive de la pensée moderne, Descartes, nous laisse un tableau inoubliable de l'idée qu'il se fait de la théologie et de la philosophie[27]. La raison, seule, dans une grande et hautaine solitude, close sur elle-même, va essayer de refaire l'univers intellectuel à la lumière de quelques idées claires et distinctes,

[26] Id., *op. cit.*, p. 276.

[27] Descartes, *Discours de la Méthode*, première partie, p. 8 (pagination originale).

qui permettront au penseur de construire sur le modèle des sciences mathématiques. Rétrécissement de la sagesse, annonçant sa disparition.

Quatre siècles d'expérience viendront qui vont tenter d'organiser un équilibre nouveau dont l'homme serait le centre, lui qui n'est pourtant qu'un être de passage. Cette dernière tentative est mieux connue, plus près de nous. Il serait quand même instructif d'en décrire le détail.

En bref, dans l'ensemble et au mieux, la vie au moyen âge est un mouvement de réponse de l'homme au mouvement d'effusion de Dieu, un mouvement de simple montée vers le règne du Christ, où l'homme ne se considère lui-même qu'en passant (on ne signe pas ses ouvrages, les grands artistes ne mettent pas leur nom au bas de leurs œuvres). Depuis quatre siècles au contraire l'on a essayé d'organiser sur la planète une vie dont l'homme lui-même serait comme le point suprême. Il convient de devenir plus sages à la lumière de ces expériences.

A quoi correspond chez un constructeur du XX^e siècle, et dès cette étape de notre exposé, le désir bien ferme de compter sur la valeur des natures et du concept universel, de comprendre et de reprendre le vrai réalisme modéré d'autant plus facile que la philosophie existentielle de combat a liquidé l'idéalisme et nous en préserve. Revaluer l'universel aidera jusqu'à la société internationale [28].

L'homme en situation dans le monde s'appuie à chaque instant sur une valeur d'acte dont il jouit et qui se nomme l'acte d'exister. Cet acte il le possède d'une façon contingente. Autant dire qu'il vit à partir d'un don généreux de l'acte pur, qu'il peut rejoindre dans l'adoration, la prière et l'humilité. C'est le premier dialogue qui appuiera tous les autres; qui déjà lui confère à l'égard du monde

[28] « La raison profonde de la crise qui affecte toute la vie des peuples, et partant leur culture, est donc le manque de foi à une vérité objective et universelle. C'est en reprenant conscience de cette vérité que la culture pourra se sauver. Pour sortir du chaos, de la jungle du particulier, l'homme a besoin d'être guidé par des idées claires et des convictions positives. La culture est en effet le domaine de ce système d'idées directrices. S'il manque le but commun d'une vérité universelle, ce système se fragmente et ce facteur d'unité devient instrument de discorde. C'est le rôle qu'a pris la « Kultur » lorsqu'on en a fait un absolu.

« Dans ce système d'idées que constitue l'essence de la vraie culture, il y a trois moments: le premier, individuel; un 2ème, social, où la culture devient proprement nationale; un 3ème moment universel, dans lequel l'individu reconnaît dans sa pensée les formes et catégories communes à tous les êtres pensants » (*Les Intellectuels dans la Chrétienté, Pax Romana*, I, p. 65).

son autonomie; en face du succès ou de l'échec temporels un définitif pouvoir de survol, mais aussi un zèle de construction et de création permanentes, parce que la plus humble pierre au grand édifice du royaume de Dieu qu'il réussira à poser fera sa joie et donnera un sens à son initiative, une éternelle raison d'être [29].

En spiritualité se développera la vie des vertus théologales. Centralisation de la vie religieuse sur Dieu et non pas sur l'homme. Alors que l'Europe avait l'air de s'en détacher, la spiritualité demeurait une valeur première sur de vastes continents. L'Europe scientiste n'était pas tout dans le monde. L'esprit humain total a plus d'ampleur que l'esprit de l'Europe, comme les historiens de la pensée orientale aiment à nous le rappeler. Le fait philosophique se trouve ailleurs qu'en Europe. Le fait philosophique c'est l'effort spéculatif pour expliquer systématiquement et ultimement soit la réalité, soit les normes de la pratique, soit les lois de la pensée, soit tout ensemble, l'univers, l'action et la pensée.

Depuis Descartes, l'Europe nous offre le fait d'une philosophie qui a pris pour cause ultime, une cause particulière. Ce peut être une cause mathématique, sociologique, physique, mais ce n'est ni l'être, ni l'un des transcendantaux de l'être.

Alors que depuis Descartes l'effort de l'Europe fut un effort de domination de la nature, l'Inde cherche toujours la vraie vie loin de l'action. Retenons au moins du fait oriental qu'une sagesse complète veut autre chose que la puissance et la science. La science opératoire rêvée par Francis Bacon ne peut pas être un but ultime, puisque son but se resserre au produit de l'opération, qui est hors d'elle, au delà d'elle. Elle-même n'est donc pas fin.

L'Orient a des raisons de mépriser l'Europe depuis Descartes parce que l'Europe a négligé sa spiritualité et qu'elle a même organisé contre elle des persécutions. M. Masson-Oursel n'hésite pas à écrire en conclusion de son travail, *La Philosophie en Orient:* « . . . la pensée sert à bien d'autres effets qu'à connaître. L'analyse ne l'épuise pas ni la synthèse. » Et il souligne « la nécessité de ne point sacrifier

[29] Il faudra aussi replacer le religieux en tête de l'art et faire entrer les grands artistes dans l'Eglise.

la spiritualité à la puissance ou à la science, d'où résulte notre discrédit aux yeux des orientaux[30] ».

C'est là une pressante invitation à sonder l'atmosphère que nous respirons depuis quatre siècles.

Et c'est un sûr moyen d'éviter la stérilité d'une simple reconstitution historique que de suivre la philosophie moderne en essayant de rassembler les différents éléments et facteurs qui en composent le climat culturel.

Sous une forme humoristique puissante, Chesterton ramenait au suicide de la pensée, quelques attitudes à la mode. Le monde moderne pratique l'humilité mal placée. La modestie a quitté en nous l'organe de l'ambition, pour s'installer sur l'organe de la conviction, où elle n'a rien à faire. L'homme était destiné à douter de lui-même et à être convaincu de la vérité. Renversez la formule: ce que l'homme moderne affirme de lui-même est exactement ce qu'il devrait cacher: à savoir, son individualité. Et ce qu'il tient pour douteux est ce qui va de soi: le pouvoir de sa raison. Les doux possèdent la terre. Mais les modernes sceptiques sont si doux qu'ils ne réclament même pas leur héritage.

Pour donner des exemples il suffit d'énumérer quelques modes modernes de penser, dont l'effet propre est de rendre la pensée impossible, de la conduire au suicide. Une position qui mène là est un échec indubitable.

*Le matérialisme.* — Si l'esprit est une boîte de mécanique, la pensée n'a plus rien de très excitant.

*L'évolution.* — Non pas celle que révèlent ou pourront révéler les faits. Mais le parti-pris d'affirmer qu'il n'y a pas de chose qu'on puisse appeler quelque chose. D'affirmer que la seule réalité est un flux mouvant de tout, ce qui efface les objets de pensée. C'est renverser le « Je pense, donc je suis », pour obtenir: je ne suis pas, donc je ne puis pas penser.

*Le scepticisme.* — Chaque chose est tellement unique, dit Wells. Et alors on ne peut plus penser, c'est-à-dire relier les choses.

*Le progrès.* — Si cela veut dire qu'on se rapproche plus ou moins d'un idéal, très bien. Mais si les idéaux eux-mêmes s'évanouissent, il

30 Masson-Oursel, *La Philosophie en Orient*, p. 180-181.

n'y a plus lieu de penser, il n'y a plus de normes pour nos jugements. Aussi longtemps qu'il y a norme on peut établir que Milton était plus ou moins puritain. Autrement, pas.

*Le devenir lui-même.* — Si rien ne reste lui-même, non seulement on ne peut plus rendre de culte à nos ancêtres, mais on sera privé de ce plaisir tout nouveau d'en construire la psychanalyse.

*Le pragmatisme.* — Pensez ce que vous devez penser pratiquement, et ne vous occupez pas de l'Absolu. Mais justement l'Absolu est une chose qu'il est pratique de penser. La fin dans l'ordre de l'agir joue le rôle d'un premier principe.

*L'idéalisme.* — L'idéalisme ramène toute existence à la pensée. Berkeley, à la fin de son troisième dialogue est convaincu que les hommes de bon sens doivent admettre les deux propositions suivantes qui résument sa philosophie: « Those things they immediately perceive are the real things; . . . the things immediately perceived are ideas which exist only in the mind. » Ainsi les objets réels sont ceux de notre connaissance, et celle-ci ne se rapporte qu'à des idées.

Les objets réels sont nos idées. On peut s'attendre que les idéalistes n'ayant pas tous les mêmes idées, les univers vont se multiplier. Chacun aura le sien. Rien de plus significatif que de les voir se développer avec les philosophes, de Kant à Fichte, de Schelling à Hegel, Hamelin, Brunschvicg, dernier produit quelque peu posthume de cette philosophie. La jeunesse française était désaffectée de ce dernier représentant qui faisait figure de revenant.

L'idéalisme de Kant était tributaire de l'idéal de Newton. Une hypothèse de science peut être prise un temps et ensuite abandonnée pour une meilleure. Peut-on faire ainsi pour la substance, la causalité, Dieu ? A lire Kant, Hegel, Hamelin, il faut bien répondre oui si on s'en rapporte à leur seul exemple. Chacun s'essaie à présenter les catégories de l'esprit, et chacun a les siennes. Le mot transcendant est encore employé, mais le sens en est résorbé par le moi, le Moi transcendantal, qui contient dans son immanence les plus hautes valeurs. Les catégories qu'un penseur pose seront critiquées par le successeur qui en posera de nouvelles et autrement. Parfois même, un seul penseur sera amené à construire plusieurs systèmes, comme l'a fait Schelling.

Cette décision de se refermer sur soi-même isole donc le penseur et plus qu'il ne le voudrait. C'est le destin de l'âge critique. Il illustre aussi l'étrange condition d'un homme qui ne peut plus marcher, tout immobile qu'il s'est rendu à vouloir analyser sa marche. Est-ce que je peux marcher ? Et voici que ses efforts pour répondre à cette question en ont fait un paralytique. Devant la question est-ce que je peux connaître ? les disciples de Kant sont devenus incapables de sortir d'eux-mêmes. Heureusement que l'existentialisme est venu. La première délivrance qu'il a apportée, c'est la délivrance de l'idéalisme.

L'on peut espérer que désormais la pensée humaine saura mieux se garder de cette possibilité permanente. A mesure que l'univers se décrit dans l'âme, il y a tentation d'adorer la description et de mépriser l'univers. Cette attitude peut n'être pas poussée jusqu'au bout. Marcel Proust, après avoir recueilli de la vie un certain nombre d'impressions, s'enferme dans une chambre pour en nourrir, en cultiver et en décrire le souvenir. L'idéaliste porte encore plus loin sa démarche, il déclare que l'extérieur n'existe pas.

La dualité sujet-objet devient l'équation moi = moi. « Connaître, dit Hegel, c'est anéantir l'extérieur, l'élément étranger de la conscience, c'est donc le retour en soi de la subjectivité [31]. » Il a été fécondé par l'objectivité, et maintenant il se referme; tout ce à quoi il prétend c'est l'objectivation, la projection subjective des objets. Se trompant lui-même, il va jusqu'à dire que son intelligence n'est pas mesurée par le réel. Ce sont les objets qui se règlent sur notre connaissance.

Comment l'idéaliste continue-t-il de vivre au milieu du monde ? « La raison cherche son Autre, répond Hegel, sachant bien qu'en lui elle ne possédera rien d'autre qu'elle-même; elle quête seulement sa propre infinité [32]. »

Il est vrai que ce que l'âme acquiert par toutes ses connaissances, c'est surtout elle-même, car elle achève par là sa perfection. C'est son but de posséder en elle-même une description de tout l'univers, comme saint Thomas l'exprime après Avicenne. Mais pourquoi revenir à la seule idée, pourquoi l'idéalisme ?

31 Hegel, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, t. II, p. 106.
32 Id., *Phénoménologie*, t. I, p. 204.

On ne veut pas que l'intelligence doive quoi que ce soit à la sensation. Parce qu'on ne voit pas comment elle pourrait le faire, comment un passage pourrait s'effectuer d'une sensation particulière et sensible à une idée universelle et intelligible. La sensation a une prise intuitive sur les propriétés des choses. Le philosophe qui accepte la sensation a une ouverture immédiate par ses sens sur la réalité extérieure. Puis la lumière de l'intellect conduit le phantasme sensible à l'ordre intelligible par abstraction, ce qui veut dire en négligeant de considérer la particularité pour ne dégager que la nature qu'elle contient et l'offrir à l'intellect possible.

Désormais, à ce plan intelligible, si on parle de l'évidence d'un principe on signifie une évidence pour l'intelligence. Une évidence qui ne s'appuie sur la sensation que d'une manière toute extrinsèque, dans l'ordre des préparations matérielles, une évidence qui en elle-même, intrinsèquement, vient de la lumière non pas sensible mais intellectuelle, de l'intellect agent éclairant le phantasme, s'aidant de lui comme d'un instrument pour la production de l'espèce intelligible. Et ce travail garde son essentielle relation au réel existant à l'extérieur de celui qui pense.

Les faits premiers ne sont pas oubliés. Il y a quelque chose. Il y a tout un ensemble. Il y a du mouvement. Tout un monde demande à se mirer en moi, cherche à devenir moi. Je laisserai ouvert mon pouvoir d'accueil. Je n'aime pas les facultés soi-disant refermées sur elles-mêmes des idéalistes. Elles prétendent tirer de leur fond ce qu'elles y ont laissé entrer.

*Le modernisme.* — Le modernisme a été une lointaine conséquence de la critique kantienne et de ce qu'elle est devenue chez les disciples, Hegel en particulier. Si l'on désire dans le concret un recoupement bref et combien illuminateur, qu'on se rappelle comment celui qui prétend avoir fondé le modernisme, Loisy, a d'abord été touché par le panthéisme de Hegel, à lui transmis par Renan, dans ses cours au Collège de France [33].

Puis les réflexions de Loisy sur la Bible indiquent un esprit sans profondeur ne voyant pas la permanence de la structure de fond

[33] M.-J. Lagrange, *M. Loisy et le Modernisme*, Les Editions du Cerf, 1932, p. 26-27.

sous les différences. Je préfère le principe qu'un père Lagrange dégage de ces différences: mieux vaut accord tacite que manifeste.

Le modernisme a donc été une nouvelle branche et comme une extension de l'idéalisme. Si la connaissance affirme avant tout le sujet qui connaît, si les catégories sont des formes de l'entendement de l'homme qui les pose, il sera naturellement difficile de savoir comment atteindre le monde tel qu'il est. Nos connaissances dites objectives sont affectées d'un incurable relativisme[34].

Ce qui est premier ici c'est d'enfermer le sujet en lui-même et de lui dire que quand il affirme c'est lui-même qu'il affirme. C'est l'immanence.

On ne pourra pas ensuite avec un tel outillage subjectif prétendre avoir prise sur l'univers tel qu'il est en lui-même; on pourra encore moins s'appuyer sur la connaissance de l'univers pour avoir prise sur l'absolu. C'est l'agnosticisme.

Pourtant la critique kantienne avait de bien grandes faiblesses. On a retenu ce qu'elle affirme, les formes a priori, sans critiquer ses négligences. L'impression sensible est avant tout une matière élaborée et Kant ne s'est pas appliqué à analyser davantage l'origine de l'impression. La vérité est que la connaissance du sens est une saisie immédiate, une prise intuitive sur les propriétés des choses. Et par là tout nous est ouvert. Nous pouvons connaître l'absolu. C'est en lui que nous nous mouvons et que nous avons l'être.

*Emprise de la science.* — Sous l'emprise de la science vivra la tendance à nier tout ce qui n'est pas mesurable et tout ce qu'on ne peut pas faire entrer dans une équation mathématique. Ceux qui affirment au delà sont des poètes, ou encore des adultes qui reviennent à l'enfance. Léon Brunschvicg nous a donné l'âge de Pascal et d'Aristote; nous pourrons imaginer le nôtre dans cette lumière: eux avaient neuf ans, leur cerveau était celui d'un enfant de neuf ans. Vraiment Descartes disait avec plus de raisons qu'il ne pensait:

[34] L'encyclique *Humani generis* touchant le sujet du relativisme dogmatique a bien concédé un progrès possible, un certain relativisme si on veut, encore que ce soit là employer un mot suspect pour bien des oreilles, et si on est malveillant en plus, on ne va retenir de l'expression que le mot relativisme. Il reste qu'un progrès est possible en fonction d'un idéal à atteindre et d'une nature déterminée, la nature humaine, qui s'efforce vers cet idéal.

on ne saurait rien imaginer de si étrange et de si peu croyable que cela n'ait été dit par quelqu'un des philosophes.

Ou bien si le savant garde encore de l'estime pour la métaphysique il essaiera d'en soumettre les problèmes à la méthode des sciences. Dans *God and Philosophy,* M. E. Gilson a volontairement croisé quelques savants sur ce point particulier.

C'est sous l'emprise de la science que Kant œuvrait. C'est un Newtonien philosophe. De même que, dès le début, ses *Prolégomènes* nous tracent sa généalogie en dépendance de Hume, ainsi la *Préface* à la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure* nous le montre en dépendance de la physique et de la mathématique. Entièrement occupée par l'horizon de la science, l'intelligence kantienne a déclaré que Dieu n'était pas un objet de la connaissance spéculative.

Admises les exigences de la raison pratique, Kant veut bien qu'à ce point de vue on pose Dieu. Mais alors c'est un postulat, Dieu n'est pas un objet de connaissance. Auguste Comte lui, ne fait aucune place en sa philosophie à la notion de cause. Car un savant ne se demande jamais pourquoi les choses arrivent, mais comment elles le font. La science désormais s'efforcera d'exprimer en relations mathématiques les relations observées entre les faits. L'on y perd tout droit de demander pourquoi une chose existe. Laisser tomber toute question de cette nature comme étrangère à la connaissance positive, c'est couper à la racine toute possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu. Or qui pourrait aujourd'hui compter les disciples de Kant et d'Auguste Comte ?

Dès que l'on vient à penser que la connaissance scientifique n'est pas le type de toute connaissance humaine, qu'il reste encore d'autres questions, le chemin est ouvert qui conduit au Dieu vivant. Pourquoi s'arrêter à cet Auteur de la nature des déistes, ombre de Dieu ? En définitive, c'est le choix qui se pose entre Kant et saint Thomas.

La science cherche ce que sont actuellement telles choses données. Demander pourquoi la nature existe n'est pas poser une question scientifique, car la réponse n'en peut être vérifiée empiriquement. L'histoire nous montre que la notion de Dieu apparaît toujours comme la réponse à une question existentielle, comme le pourquoi d'une certaine existence. D'où deux principes importants: 1° la théodicée

n'est pas liée à la méthode de la science positive, mais à la méthode de la métaphysique; 2° elle ne peut poser correctement ses problèmes que dans le cadre d'une métaphysique existentielle.

La discussion de ces principes dont l'impopularité est d'avance admise, met d'abord l'A. aux prises avec l'ouvrage bien répandu de Sir James Jeans, *The Mysterious Universe*, de même avec Arthur-H. Compton, *The Religion of a Scientist*, et Julian Huxley, *Essays of a Biologist*[35]. Il est certain qu'en cette lutte les règles du jeu sont ici bien observées. Les problèmes les plus élevés de la métaphysique ne dépendent en aucune manière des réponses apportées par la science à ses propres questions. Si on mêle une question de métaphysique avec les problèmes scientifiques et si on la pose sur le plan de la science, on est sûr de ne pas avoir de réponse. On restera en face du *mystérieux univers*. On ne saurait demander à l'astronomie ou à la physique pourquoi l'homme existe sur la terre. L'ensemble des propositions scientifiques sur les éléments chimiques de nos corps, sur le comment de l'évolution de la vie, n'a jamais eu pour but de donner un fondement métaphysique à notre existence.

C'est un étonnement que la période de succès scientifique inaugurée par Descartes et Francis Bacon ait développé ainsi une intelligence étroite, non pas parce qu'elle est amie de la science, mais scientiste, limitée à l'horizon de la science. Sous l'influence de cette emprise de la science, l'Europe non seulement a accepté de se nourrir d'une fausse métaphysique, elle en est venue à déclarer nulle la métaphysique du passé et à négliger la spiritualité qui s'y amorçait.

Notre intelligence n'est capable que d'une seule forme intellectuelle à la fois. Et tout se passe comme si la préoccupation et les problèmes de l'univers de la science eussent occupé toute la disponibilité de cette intelligence. Aujourd'hui notre âme n'est plus à la mesure de notre technique où l'intelligence s'était entièrement enclose. L'erreur initiale est devenue manifeste dans les lointains effets, nos inventions n'étant pas avant tout au service de l'homme et de la communauté humaine. Ce problème demande une plus stricte attention.

[35] En commençant par celui de Sir James Jeans, ces ouvrages ont paru à London, Pellican Books, 1937; New-York, The Jewish Theological Seminary of America, 1938; London, Pellican Books, 1939.

Au sommet de sa culture l'Europe perd sa métaphysique. La métaphysique est la gardienne naturelle de la spiritualité. Elle prouve Dieu et parle de sa nature; elle éclaire la liberté, l'immortalité. L'Europe depuis Descartes néglige ainsi sa spiritualité. C'était pourtant un des grands traits de son visage. Qu'est-ce, en effet, que l'Europe ? Le résultat combiné de l'influence de la Grèce, de Rome et du christianisme. Paul Valéry [36] et André Siegfried, dont aucun n'est catholique, sont ici d'accord.

Si on demandait: quelle est la plus importante de ces trois influences ? On serait amené à souligner comment on diffère de l'avis de Paul Valéry. Le point où nous nous séparons, est son affirmation que c'est l'influence de la Grèce qui nous a distingués le plus profondément. Ceci reste vrai de la civilisation occidentale, dont le centre sera dans l'avenir en Amérique, dans la mesure où elle néglige son christianisme. Mais en le faisant elle néglige le trait que nous pensons vraiment le plus profond et le plus important. Retenons maintenant quelques expressions de Paul Valéry:

> . . . partout où le poids du glaive romain s'est fait sentir, partout où la majesté des institutions et des lois, où l'appareil et la dignité de la magistrature ont été reconnus, copiés, parfois même bizarrement singés, là est quelque chose d'européen. Rome est le modèle éternel de la puissance organisée et stable [37].

Sur le christianisme son jugement est comme imprégné d'une froideur désintéressée, celle du spectateur qui constate:

> Le christianisme propose à l'esprit les problèmes les plus subtils, les plus importants et même les plus féconds. Qu'il s'agisse de la valeur des témoignages; de la critique des textes, des sources et les (sic) garanties de la connaissance; qu'il s'agisse de la distinction de la raison ou de la foi, de l'opposition qui se déclare entre elles, de l'antagonisme entre la foi et les actes et les œuvres; qu'il s'agisse de la liberté, de la servitude, de la grâce; qu'il s'agisse des pouvoirs spirituel et matériel et de leur mutuel conflit, de l'égalité des hommes, de la condition des femmes, que sais-je encore ? Le christianisme éduque, excite, fait agir et réagir des millions d'esprits pendant une suite de siècles [38].
>
> Ce que nous devons à la Grèce est peut-être ce qui nous a distingués le plus profondément du reste de l'humanité. Nous lui devons la discipline de l'esprit, l'exemple extraordinaire de la perfection dans tous les ordres. Nous lui devons une méthode de penser qui tend à rapporter toutes choses

[36] Paul Valéry, *Caractères de l'esprit européen*, dans la *Revue universelle*, 15 juillet 1924, p. 129-142.
[37] Id., *ibid.*, p. 137.
[38] Id., *ibid.*, p. 139.

à l'homme, à l'homme complet; l'homme se devient à soi-même le *système de références* auquel toutes choses doivent enfin pouvoir s'appliquer. Il doit donc développer toutes les parties de son être et les maintenir dans une harmonie aussi claire, et même aussi apparente qu'il est possible. Il doit développer son corps et son esprit. Quant à l'esprit même, il se défendra de ses excès, de ses rêveries, de sa production vague et purement imaginaire, par une critique et une analyse minutieuses de ses jugements, par une division rationnelle de ses fonctions, par la régulation des formes.

De cette discipline, la science devait sortir, notre science, c'est-à-dire le produit le plus caractéristique, la gloire la plus certaine, et le plus personnel de notre esprit. L'Europe est *avant tout* la créatrice de la science. Il y a eu des arts de tous pays, il n'y eut de véritables sciences que d'Europe [39].

Et la page la plus enthousiaste (si Valéry peut se permettre de l'être) est l'éloge de la géométrie grecque, ce modèle incorruptible [40].

Et la conclusion ne semble pas souligner si en Europe mieux qu'ailleurs l'homme peut réaliser sa fin. Maximum de puissance, c'est vrai, mais pourquoi en fin de compte. La nouvelle force du travail des prolétaires était destinée à devenir l'instrument bâtisseur de la cité de Dieu et non pas avant tout un moyen de grossir le capital ou de grandir des profits. Le maximum de puissance en tout est appelé lui aussi à bâtir la cité de Dieu.

Le vrai point de vue sur l'Europe était bien mieux celui qui a été exposé par le cardinal Tisserant dans une conférence donnée à Rabat le 25 janvier 1950. La Grèce et Rome ont comme posé le substratum, et c'est le christianisme qui a fait la civilisation occidentale [41].

Ouvrons le deuxième auteur annoncé sur ce sujet. L'exposé de M. André Siegfried est saisissant [42]. Le XIX^e siècle qui identifiait progrès et liberté n'envisageait pas un recul possible, alors que les germes en étaient là: le machinisme, la concentration industrielle, le problème social. On a donc vécu d'un bel enthousiasme pour l'organisation, et la vitesse a fini par abolir l'insularité du monde. Mais le progrès global n'est pas certain, la masse remplace l'articulation. Le recul moral est impressionnant et dans l'ensemble l'humanisme n'apparaît plus que comme un combat d'arrière-garde.

39 Id., *ibid.*, p. 139-140.
40 Id., *ibid.*, p. 140-141.
41 Cardinal Tisserant, *L'Eglise militante*, Bloud et Gay, 1950, p. 98-99.
42 André Siegfried, *L'Ame des Peuples*, Hachette, 1950.

« Rendons-nous compte que les deux guerres mondiales n'ont pas été, en elles-mêmes, des causes; elles ont seulement accéléré, mais dans des proportions fantastiques, un mouvement de fond qui se fût vraisemblablement produit de toute façon [43]. »

Après avoir redonné les sources de la civilisation occidentale, la triple tradition des Grecs, de l'Évangile, de Rome, il souligne les menaces qui y viennent de l'intérieur, et tout d'abord le dérèglement des principes qui la dirigent [44].

Comment puis-je vous préciser ce dérèglement ? Sous cette influence déjà signalée, sous cette emprise de la science, la civilisation occidentale a été amenée à négliger la spiritualité chrétienne et la métaphysique où cette spiritualité s'amorçait. C'était pourtant là le trait dominant de son visage, c'était le facteur principal au milieu de tous les autres éléments. De cette spiritualité une nouvelle vie est possible, elle est en marche, et de cette métaphysique, une renaissance est à espérer.

Tout ce que chacun de nous pourra faire pour diffuser la spiritualité chrétienne et la philosophie où elle s'amorce sur le plan de la raison, il le fera pour le salut de la civilisation.

Les foyers de vie chrétienne se multiplient à travers les nations. Quand le nombre des États laïques vitalement chrétiens sera devenu assez grand pour que se réalise la société internationale vitalement chrétienne, conduite par des laïcs, mais selon les principes spirituels du christianisme, le troisième âge du monde aura paru.

Chrétiens de tous les pays, approfondissez-vous, assurés comme vous l'êtes que l'ensemble de vos efforts ne sera pas perdu.

Chrétiens de tous les pays, unissez-vous, et faites pénétrer dans la société les principes de votre confiante et immortelle jeunesse.

Arcade MONETTE, o.p.

43 ID., *op. cit.*, p. 6.
44 ID., *op. cit.*, p. 217.

# *New Developments in Psychoanalysis*

---

Were all the millions of critics of psychoanalysis, from the housewife next door to the most learned philosopher to be answered in a few phrases it might be said that they were too impatient, they overlooked the good, and failed to understand what has become of this idea of Freud's. It is to understand what happened and what is happening in psychoanalysis that this is written. Impatient critics may be encouraged to change their misperceptions. They may see the strengths and weaknesses of the new psychoanalysis.

The very word, psychoanalysis, awakens a variety of immediate connotations. For few persons is it a neutral term to designate a psychological discipline which seeks to understand and alleviate psychic disorders. For most persons it conjures up the immediate feeling tone of a pernicious doctrine which reduces man to sexual urges. Those having any sympathy with this doctrine are perceived as uncritical persons who were easily beguiled by its novel ideas; worse yet they are often perceived as individuals who have a sexual alertness and a bias in their thinking which is expressive of a deeper moral disorder.

This emotionally loaded word, psychoanalysis, may no longer be applied exclusively to the ideas of Sigmund Freud. Freud died in 1939. Before that time and especially since then the movement that he started developed independently of him. Until 1939 one could with some justification look to Freud's writings as expressing the leading opinion in analysis, but this is no longer justified. The sexual bias which contemporary critics are still rejecting is no longer found in the most developed and influential of analytical thought. Whereas old psychoanalysis was concerned with sex as the basic instinctual force, modern analysis is concerned with the social — cultural environment.

It is not only the critics of psychoanalysis who are about thirteen years behind in understanding analysis, but in all areas of scientific thought where analysis has had a pervasive and subtle influence there is something of the same time lag. For instance where the average clinical psychologist (even though professing overt opposition to Freud) is giving a fairly large amount of concern to sexual factors and tensions as ends and forces in themselves, the modern analysts are giving them little attention. This could be shown to be true in the social sciences in general.

To clarify the real position of modern psychoanalysis its historical roots will be briefly traced. This science has had a smooth, logical development which is not peculiar to analysis alone, but parallels closely the developments in science as a whole. Along the line of its historical development one sees so much change in the meaning it assigns to the same observations that the necessity for thinking of psychoanalysis in terms of dates will become apparent. The theory of 1910, or 1930 or 1952 are only distantly related to each other. The great bulk of critics, for instance, have censured analysis dated before 1925; they seem unaware that any change has taken place since then.

## The Development Of Ideas In Psychoanalysis.

Whether or not psychoanalysis was the original conception of one man, or the clarification by one man of the trends of thought in many predecessors is not of immediate concern here. Freud himself at first gave co-authorship to Brewer, but after the new science had attracted attention he felt the credit was all his. In Vienna of the early 1880's Sigmund Freud was a young Jewish medical doctor who had already evinced great interest in, and had made some contribution to biology. His training and his thinking were in terms of medical biology.

Before he was really launched on his medical career he became interested in nervous disorders and made a modest beginning in the treatment of them along physical lines by using physiotherapy. He became associated with Brewer in 1885, who was an older, experienced physician. Brewer was already working on a case of hysteria using

the usual technique of the day, i.e. suggesting away symptoms while the patient was under hypnosis. Further work with this and other patients, plus stimulation at the hands of Charcot and Bernheim led to the earliest psychoanalytic formulations from 1885 to 1900. Because of a conflict with Brewer, Freud worked alone after 1894.

In the early period this medical biologist, working in the midst of a Victorian culture, layed the foundations of psychoanalysis. Freud was participating in a culture in which there was a good deal of insincerity and lack of depth in interpersonal relations together with a culturally fostered prevalence of sexual repression. It is not particularly surprising that he should find sex of great concern, then, when he attempted to unlock the conflicts of the people of his time. In such a culture, hysteria and obsession-compulsion were more common than now. These patients formed the bulk of his early cases, and were the first pathological region of reference for his new ideas. The combination of a sexually repressive culture operating through the formulations of a medical biologist makes it not surprising at all that his explanations for these disorders should be biophysical,[1] and specifically sexual.

Freud's earliest formulation of hysteria, for instance, was that it was due to the patient's having passively received a traumatic sexual assault in his childhood. This trauma was forgotten but its undischarged sum of excitement (the emotional conceived as a sum of physical energy) appeared symbolized in symptoms. Therapy was then a matter of getting the patient to remember the trauma under hypnosis and abreact it, or discharge its repressed energy. This is a strongly physicalistic theory of the nature of the neuroses apparently colored in large part by the sexually repressive culture in which it was formulated and the early training of its theorist.

It would seem that psychoanalysis had made a very bad start as a theory except for its vital work in formulating several key ideas which were to change psychological science from a poking around on the periphery to some lively understanding of the interior of man. The large role of unconscious motivation in daily life as well as in

[1] S. Freud, *Collected Papers*, London, Hogarth, 1924, Vol. 1, p. 75.

mental diseases was discovered. This is a basic discovery of psychoanalysis which had only fragmentary appearance in the literature previous to Freud, but it is a generally accepted phenomena after him due mainly to his pioneering efforts. Two other important formulations were repression and resistance. All these important ideas remain today, but there has been some shift in the shadings of their meanings.

In this first period then (1885-1900) psychoanalysis began with the founding of several ideas of lasting importance; unconscious motivation, repression, and resistance. In retrospect all its other features were to undergo basic change. It was a theory applicable only to the neuroses. Its explanation was one in which sexual energy was seen as the main instinctual force. Early sexual trauma which caused the repression of this energy or actual frustration of its discharge were seen as the basis of neurosis and anxiety. Psychoanalysis of this period is then a theory of the sexual-traumatic basis of the neuroses.

The period from 1900 to 1910 was initiated when Freud found that many of the sexual trauma which his patients admitted under his newer technique of free association had never occurred. This must have been a great blow to this dogmatic theorist for actual trauma were the causal basis of his whole system. True to his bias Freud reasoned that if the patients recalled traumas that hadn't occured it must be because they wished them to have been true, and the wish must be born out of the instinctual structure of the individual. In other words, the traumatic basis of the neurosis had changed to an instinctual wish basis. In this period psychoanalysis was moving from the level of physical and outwardly accidental causes into the instinctual inner life. The revealed trauma was not seen as an incident in itself but as a symbol of the instinctual striving in the inner life. This beginning of a shift from the literal to a symbolic interpretation of behavior becomes profounder in later developments, and it is one of the main factors leading to misapprehension as to what analysts are talking about.

The early formulation of the Œdipus complex was a part of this new emphasis on the instinctual sex drives (libido) as a prime cause

in mental life. This complex or common form of conflict was seen as innate in the individual. Now it is seen as the effect of a certain kind of culture on the individual. Freud also worked out the genetic history of libido in children in this period. His concept of sex became expanded from a relatively physicalistic one to sex as pleasure in a broad sense. The theory was still applicable only to the neuroses; moreover its inadequacy as an explanation of aggression, perversions and narcissism was becoming apparent.

In this second period Freud ended his isolation and began to work with small groups of medical men who were interested in his ideas. Psychoanalysis was beginning to spread. The main thing to notice is that psychoanalysis in this second period is a theory of the neuroses as based in the viscissitudes of sexual instincts. It has begun to be symbolic rather than literal and along with this the meaning of sex has been broadened.

The third period in the history of psychoanalysis dates from 1910 to 1925. Most of the many critics of psychoanalysis are thinking of the analysis of this period; they seem to be little aware of the fact that beyond this period it underwent twenty seven years of further change. These fifteen years were a period of some theoretical expansion still along the lines of Freud's biological, instinct theories. This is the last period whose course was shaped primarily by Freud.

As early as 1910 psychoanalysis was showing signs of internal stress when Alfred Adler broke away and formed the school of Individual Psychology. Freud was the autocratic exponent of his doctrine and students who did not follow him closely were expelled.[2] In 1913 Carl Jung also left the main stream of psychoanalysis. Jung founded the school of Analytical Psychology which still has a small but influential group of analysts operating somewhat outside of the main Freudian line of analysts. Both left because they could not agree to the sexual libido basis of Freud's system. Although separated from the main line at this time their innovations are working into the thinking of modern analysts.

[2] For an interesting account of these difficulties showing, between the lines, Freud's own personality see S. Freud, *The History of the Psychoanalytic Movement*, in *The Basic Writings of Sigmund Freud*, N. Y., Modern Library, 1938, p. 931-977.

Outside of these two deviants, though, the great bulk of workers continued to emulate Freud and add only touches here and there to his theory. The explanatory inadequacy of his sexual theory was becoming increasingly apparent. After the stimulus of the first world war, Freud gave his system a polar basis by adding a Death instinct opposed to Eros or the sex theory. Consistent to his line of thinking the war could only be a display of instincts while he overlooked its socio-economic facets. The death instinct was rarely accepted by other analysts and it is rapidly dying out as an explanation of behavior. There were things in a war Freud could not explain though, and to increase the adequacy of his system the second instinct theory was formulated. In this theory not only sex is an explanatory root but, out of the death instinct, there is also aggression.

Freud also gradually evolved the id, ego, super-ego division of the personality in this period. Even among analysts and non-analysts who didn't share Freud's theories this division and the defense mechanisms became useful in the description of personality. Only with modern analysis are these divisions and the mechanisms gradually being replaced by more dynamic and broader concepts. The repetitive dreams of traumatized soldiers and later the transference situation were first formulated as a compulsion to repeat what had gone before. He changed his theory of anxiety from a basis in frustrated sexuality to a reaction to a threat from within the psyche of the individual. Freud began applying psychoanalysis to an anthropology in which the culture was seen as a system for controlling the baser instincts in man.

The main characteristicts of psychoanalysis of the period 1910 to 1925 are the following: it is still a science under the ruling influence of Freud, the basis of explanation in the sexual instinct has been expanded to include aggression out of the death instinct, the first ego, super-ego, id division was made and applied, and the first primitive conception of transference was formulated. Although the theory of psychoanalysis had expanded, its application in therapy had not changed. Tensions and inadequacies in the system were reflected in the breaking away of Jung and Adler. Psychoanalysis of this period describes the individual as the complex interplay of

three regions of personality in the control of the two basic instincts, sex and aggression.

The fourth period from 1925 to 1934 is one no longer dominated by the theorizing of one man, and in general it is a time of transition and preparation for contemporary psychoanalysis. As far as the ideas of this science are concerned, Freud recedes into the background and the new names of Rank, Anna Freud, Reich, and Ferenczi come forward. Several of these new analysts continued to pay obeisance to the ideas of Freud, but their new modifications were to lead to the complete overthrow of his instinct theories.

The work of this period began simply in attempts to improve therapy. The whole purpose and method of therapy up to this time had been to discover and have insight into infantile memories while using free association. Having had insight into the historic roots of his behavior, the patient was supposed to be cured. While working within Freud's frame of reference, these new analysts experimented with ways of making therapy more effective. The result of their combined efforts was to remove the emphasis in therapy from what the patient was in the past, to what he is doing now. The patient was to learn how he is misperceiving situations now and how he is defending himself now against therapeutic change. The person to person relation with the analyst became the field of action in which the patient's distortions and resistances were discovered. This meant that the analyst himself had to be ready to see and admit his own distortions for his personality contributes to the patient's reactions. This was quite a change from the aloof and impersonal attitude the older analyst had been taught in which they could make "official pronouncements" on the patient's associations.

Along with this shift from discovering old history to finding present ways of reacting, the qualitative meaning of psychoanalysis underwent a change. When the analysts were seeing the present person in terms of his past and his relations to mother, father and siblings there was a constant readiness to give present behavior meaning in terms of the primitive and sensual dependency of the child on the parents. The relationship with the analyst was seen as a repetition of the primitive relation to the parents. With the emphasis

on the present mode of behavior, this behavior was meaningful in terms of the present character structure of the individual. Though the analyst in this period could explain this behavior by reference to primitive infantile modes of living, he was inclined to overlook this link with the past and to give this behavior meaning in terms of present adult attitudes. The patient was not playing his infantile role toward the parents with the analyst; he was playing his own adult role. There was less interest in the structure of the unconscious of the patient, as was Freud's objective, and far more in the structure of the patient's ego. Incidentally, with the new outlook therapy became far more effective and could be extended to the whole range of mental disorders.

In the period from 1935 to the present, the beginnings of a profound change in the meaning of psychoanalysis were to bear much further fruit. In this last period Freud's views are only of historical interest. They may no longer be said to represent psychoanalysis except as *it used to be.*

In the period preceding this last one there was a general flowering of cultural anthropology. In this last period the benefits of these cultural studies began to show in the thinking of the analysts. The changes in therapy and the findings of cultural anthropology combined to give to contemporary psychoanalysis a theoretical base which turns out to be almost the antithesis of the thinking of Freud.

This revolution was to be accomplished by the three present leaders of psychoanalytic thinking, Karen Horney, Eric Fromm, and Harry Stack Sullivan.[3] Horney's thinking appears to have evolved as far as it will go. Sullivan is dead, yet his scant pithy works are continuing to bring changes in the thinking of others. Fromm is continuing to write and develop so that he is in the forefront of tomorrow's analysis.

The combination of anthropology and the new techniques of therapy finally gave to modern analysis a distinctly different theoretical base from that built by Freud. The changes in therapy from

[3] Their main representative works are, K. Horney, *The Neurotic Personality of Our Time,* N. Y., Norton, 1937, 299 p.; E. Fromm, *Man For Himself,* N. Y., Rinehart, 1947, 254 p.; H. S. Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry,* Washington, D. C., W. A. White Psychiatric foundation, 1947, vii-153 p.

the past to the present relation with the analyst developed into a general centering of the interest of modern psychoanalysis on interpersonal relationships. Not only was the functional interest on person to person human interchange, but modern analysis has become a theory of interpersonal relations. Interpersonal relations are seen to be the main formative force acting on the developing individual. Instead of being a theory of the unconscious it is directly a theory of interpersonal relations and only indirectly a theory of the unconscious.

Cultural anthropology helped to bring about this change. The study of other cultures showed that elements in the life of Western Europeans which Freud took as innate in all humans are peculiar to cultures like that of Western Europe. The Œdipus complex, which was for him an innate, instinctual development, turned out to be the effect of a patriarchal culture whether it be in a whole society or in a family unit. It appears to modern analysts that practically all Freud took as an innate development of the sex and death instincts were merely reflections of Freud's own culture. In other cultures the development of the psychic life is different because the interpersonal relations in that culture are different.

With this profound change of psychoanalysis into a theory based on the forces in cultures and a centering upon interpersonal relations, sex has become simply one of the many kinds of interpersonal relations having no more importance than the others. Whereas anti-Freudians, philosophers, and other educated individuals are giving increasing recognition to the powers of the sexual drive, it has become for the modern analysts only one *interpersonal symbol* of the self's development.

We do not wish to imply that all old Freudian analysts are dead and buried. A great many contemporary practitioners trained before the thirties continue to think along Freud's lines. Others are in between Freud and the modern cultural analysts. The point is that those being trained today are becoming more and more imbued with the thinking of modern analysis. It is perhaps safe to say that practically no old Freudians are being trained now. Those trained today are learning the newer analysis which therefore represents not

only the leading psychoanalytic thought, but also the future of analysis.

One of the reasons modern analysis is little known outside of professional circles is that modern analysts, in marked contrast with the old analysts, are a quite circumspect group who write little and advertise themselves even less.[4]

To make clearer the gross and subtle differences between the analysis that most people accept as all of psychoanalysis (that of the period roughly 1910-1925) and modern analysis, a point by point comparison will be made. Their differences will then stand out in bold relief.

### A Comparison of Old and New Psychoanalysis.

Much has been made of psychoanalysis being three things in one, a theory, a method of therapy, and a method of research. This comparison of old and new analysis will be in terms of theory, therapy, research, and lastly in the attitude of analysis towards the future of man.

As a theory, psychoanalysis attempts to explain the causes lying behind behavior. Old psychoanalysis explained behavior by referring to the ways the basic sexual instinct, broadly conceived, is handled in the history of the individual. For the most part the course of its development was innately determined. Aggression was added to sex as a basic cause but it never attained the significance ascribed to the sexual. In new psychoanalysis the prime cause of the pattern of behavior is the familial-societal culture, while the dynamic push behind this culturally induced pattern is not yet clear. A prominent formulation is that the push is the need for security which is based on the needs for physical and social satisfaction. There is some nod towards the innate temperament underlying the effects of the culture, but its structure and influence are paid little attention. Whereas old psychoanalysis was all innate in its basis, modern analysis is cultural and may perhaps be justly criticized for now overlooking the importance of innate temperament.

[4] Those interested in a further account of the history of psychoanalysis written by a modern analyst should see Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development*, N. Y., Hermitage, 1951, xii-252 p.

Old analysis in its time was one of the most dynamic formulations of the psychic life of man. Now it appears to be a dynamics somewhat artificially formed out of three warring factions (id, ego, and super ego) and two instinctual forces (sex and aggression). The variables in such a picture appear to be slightly artificial personifications of the psychic realities lying behind them. Modern psychoanalytic thinking still has to convey these vague realities in inadequate language forms, but the thinking reflected in the language conveys a more integrated picture of the individual with far less personification of warring factions. The ego of the old analysts, for instance, was almost a fixed "person in the breast", while that now dealt with is the self which may be contracted or enlarged. It is perhaps a less defined, clear, sharp term, but it appears closer to the psychic reality it means to represent.

All along the line the old analysts thought in terms of more rigid, defined, isolated psychic realities. Now they think more in terms of a "field integrate" which can't be well pinned down at any one point but is truer as a whole. For example, where the old analysts could think of *a compulsion* as a real thing having little bearing on the total personality, *a compulsion* now is more of a sign of the total character structure. These two major aspects of the theory, being causally based on the influence of the culture and requiring a field integrate kind of thinking, are changes that have come into science as a whole. They are not isolated phenomena in psychoanalysis.

Those who would like to separate the theory of psychoanalysis from its practical application for the betterment of individuals would be disappointed to see how much the change of theory is reflected in a change in practice. In therapy the attitude of the old analysts was essentially an authoritarian domination of the patient. He remained aloof and in an authoritative way made interpretations of the patient's associations. He could not admit any of his own faults or foibles as this would destroy his authority. As any authoritarian would tend to make it, the therapeutic session became a formal ritual. Modern analysis in its effort to improve its practice has become essentially a close, relaxed, natural person to person relation. The timing of

the sessions, their frequency, and the physical arrangement between patient and analyst has become flexible according to the needs of the situation. The couch is dispensed with for a natural face to face encounter. It is an interpersonal relation in which the dynamics of both patient and analyst interplay and are recognized. Whereas before the patient was thought to be in some kind of covert battle with the analyst who had to break through these defenses there is now far more of a genuine respect for the patient. The patient is seen as understably defending his own pattern of living even though the pattern has serious faults. The analyst has to change the pattern not by attacking it, but by encouraging growth out of it through the powers of a natural interpersonal relation.

Besides being authoritarian in attitude the old analysis placed its emphasis in method on recovering the past sexual and aggressive strivings from the unconscious. Modern analysis now places the emphasis upon the present ego structure and its way of relating to the rest of the self and to the social environment. Formerly isolated strivings were of interest. Now, any isolated element is seen in the context of the total character. Formerly the past history had to be made conscious. Now it is the present modes of behavior and even potentials for the future that are developed.

Many have dismissed psychoanalysis as only relevant to mental disorders, or more narrowly, relevant to the neuroses. The old theory was only partly effective with the neuroses, but new psychoanalysis is effective with the neuroses, psychoses, character disorders and even conditions where the main complaint is simply that life has too little meaning or value. The old analysts proclaimed the general usefulness of their findings when they had little actual breadth of functional value. Now the moderns proclaim little when the general validity of their ideas has increased many fold. Those who would dismiss psychoanalysis as only relevant to mental disorder should look again at the work of the moderns with whom the normal is as much their concern as is the abnormal. The individual who is so mature as to be unable to benefit from a good modern analysis is one in a thousand. While analysis has spread in effectiveness so as to be of value to almost any individual it still is beyond average pocketbooks. It has

been shortened by half or more and yet increased in effectiveness. Still there is much to be desired in practical application.

There has been much dispute about psychoanalysis as a scientific method of research. Many would be inclined to call it a subjective philosophizing on the part of clinicians; they would not accord analysis the position of a science at all. Without going into what constitutes a science, two points can be made. For a body of merely speculative thinking it has had a marvelously consistent and logical development which has closely paralleled the changes taking place in science as a whole. The second point is involved in what the analysts are trying to accomplish. It has often been said that psychoanalysis is far too removed from the findings of academic psychology. The old analysts were, and the modern still are largely so removed. But scientific, experimental methodology, involving statistics and controlled experimentation, is still too crude to apprehend the delicate psychic realities the analysts have been working with for sixty years. The are an increasing number of experiments in psychology which are approaching the region of endeavour of the analysts, but there is still a large gap between them. For psychoanalysis to become scientific in the strict experimental sense would make it have less direct, palpable, human meaning than it has now. Much debate could be aired on this but these are two arguments for the position of the analysts the more important being that analysis would have to abandon its particular region of reference in order to become more exact.

Much of this debate stems from the fact that the old analysts, after some observation of patients did proclaim their ideas with a dogmatic assertion and a certain amount of religious zeal. Modern analysts still rely primarily upon the observation of patients but their assertions are put forward tentatively. Although their knowledge is far greater and more effective than that of the old analysts, it is put forward with circumspection. In their writings the tentative nature of their ideas and the call for further observational checks is clear. They are doing some relatively exact experimentation especially in the science of psychosomatic medicine, which is one of the great discoveries of modern psychoanalysis.

It was mentioned before that they have an increased respect for the patient. This and the whole attitude towards their own knowledge on the part of the modern analysts is reflected in their term, *participant observation.* The term describes the learning stiuation in new analysis. It is one in which the patient and analyst participate in observing the interpersonal relation between them. It is a *participating* situation and not one of dogmatic autocracy because the analyst is joining in to learn and does not feel he knows enough or would care to simply rule the patient. It is a participating *observation* because this is the only tool available to the analyst to permit him to get at a subject matter that can not be reduced to columns of numbers and correlations. The analyst and the analysand participate together in a situation which reflects the change from an autocratic ritual to a human relation and a human science.

The attitude of psychoanalysis towards the future of man is also the attitude towards their own future development. The old analysts were basically caught up in the somewhat hopeless process of untying man's instinctual conflicts. It was partly hopeless because fully untying these conflicts would mean that man would finally know and immediately act on his base needs, thereby destroying organized society. The only hope for man's future was a more successful compromise between his instincts and the demands of society. Man was at heart seen as composed of an evil which was glossed over by his defenses. In an organized society these defenses could only be made a little less oppressive.

The attitude towards the future of man is one of the central features of modern psychoanalysis. It began with the idea first stated by Jung, and reformulated by Fromm and others later, that not only the bad in man was repressed but so is the good. In the "socially patterned defect" brought about by the culture a man may have repressed important potentialities which everyone is conceived to have. When brought out these don't conflict with society but give to the culture a greater breadth and depth. Even the bad in man, which was so much the concern of the old analysts, is now seen as good operating in the guise of the bad. It does so because blind individuals make up a blind culture which unknowingly warps and turns aside

the good potential in individuals. Modern analysis is concerned with these blind cultures; it studies them while not yet able to change them except individual by individual. It respects the individual and his values and attempts to bring his potentiality to light. Just as it respects the potentiality of the individual, its own potentialities for growth would appear to be greater.

Lest it seem that modern analysis has reached the pinnacle of truth some of its faults will be pointed out. Of course, which is seen as the greatest fault, or as a fault at all, will depend upon the point of view. For one thing modern analysis is materialistic, but the word is used in a limited sense here. Old analysis was deeply materialistic in all its phases. Modern analysis deals with psychic reality and uses it in ways that are not materialistic. What it retains is the *expectation* only that someday the psychic will be explained as rooted in the physical operation of the brain. This is an expectation common in all the psychological sciences. From the point of view of the scientist regarding the importance of objective data it is almost a natural expectation. There are minor efforts to enlarge the theoretical basis of the mind related sciences so that they can retain their point of view and yet be nonmaterialistic.[5] Until something like this is accomplished materialistic expectations will be common.

Modern psychoanalysis retains an unsatisfactory attitude towards religion. The old analysts would explain away religion as a neurotic phenomena. Modern analysts, especially Fromm, value it in so far as it is a social-ethical system which encourages the development of the individual. In an unscientific manner though (that is, without evidence) he dismisses even the possibility of these being realities transcending man. Only as a social-ethical system is he friendly toward religion. This partly accounts for the fact that the most religious of the analysts, Carl Jung, is also the most frequently misunderstood by modern analysts.

Other criticisms that might be made are more within the scope of the psychological sciences themselves. This latest analysis has

[5] W. Van Dusen, *A Dimension Theory of the Nature of Mind*, an unpublished Ph. D. thesis presented to the Faculty of Arts of the University of Ottawa, Ontario, 1952, xvi-227 p.

some important tasks to complete before its program reaches an adequate breadth. The analysts need to work out just what are these potentialities in man which they would uncover. What is their basis in the individual, their quality, their extent ? Are they innately the same in all individuals ? In the equation which relates behavior and psychic structure to the result of culture acting on the innate, the innate itself needs to be more fully worked out. At present it is given little practical value.

The cultural explanation does very well in explaining where most of the pattern of behavior comes from and even where most of the superficial values are acquired. But what foundation does culture play on ? Are there values and higher integrative forces in the individual which can be pushed aside or stimulated by the culture, forces which are antecedent to its operation ? These antecedents are being overlooked; for one thing they are the hereditary and biological substrate; for another they are in the naked structure of psychic life itself. Fromm implies these potentials and it is to be hoped he will contribute to their delineation.

The modern analysts, as with much of science, have gone so far into the culture that they give the impression of overlooking what is native to the individual. At least they have not made the mistake of emphasizing culture so much as to lose sight of the persons in it, since they see the culture in terms of its effects on the individual. Cultural analysis will probably continue to develop an understanding of the importance of the cultural forces on the individual before it returns with this new knowledge to a better understanding of the antecedant structure and depths of a man.

Anyone who takes these criticisms and any others that may occur to them as serious enough to abolish modern analysis would be making an error. Just as psychoanalysis has changed radically in its sixty years of life, even to adopting a whole new theoretical base, it will continue to change. In fact there is more potentiality for change now than ever before because of a real respect for the person who has the secrets the analysts want, and because of the relative absence of theoretical dogmatism among them. Meanwhile it is of more and more benefit to individuals who have lost their

way in society and to those who would simply like to find a better way.

One note should be made for those who would attempt to evaluate this science without participating in its work. Most of the subject matter of psychoanalysis (the unconscious and the conscious aspects of the ego) is not available for introspection by the average individual. Because it is not available the average individual cannot make accurate judgements regarding it. Almost anyone can verbalize and discuss the ideas of analysis, just as God may be glibly described; but as real life experiences most of the things analysis deals with are not everyone's conscious property. A "tour of the unconscious" is simple to say and simple to discuss, but what it actually means in terms of experience can only be learned through experience. The real subject matter of psychoanalysis has far more often been discussed than it has been directly known.

It is hoped that this exposition of the developmental history of psychoanalysis and a direct comparison of old and new analysis will clarify the thinking of those who see all of the basic tenets of psychoanalysis in the writings of Sigmund Freud; he only happened to be an early worker in this field. And when psychoanalysis is discussed and criticized it should be made clear as to *which psychoanalysis* is being talked of — specifically as to which period in analysis. To criticize the old analysis at this time seems a little pointless because it is dying out and many analysts would join in such a criticism. Modern analysis has faults of greater or lesser seriousness, depending on the point of view, but its values should not be wholly rejected because of them. As analysis has changed radically in sixty years it will continue to change; and its outlook for the future, because of its circumspection and respect for the individual, is promising.

Wilson Van Dusen,
Institute of Psychology.

# *Les universités canadiennes dans le monde moderne*

---

C'est un grand honneur pour moi que de venir ici cet après-midi recevoir de cette vieille et respectée université le grade honoraire que le Sénat académique de l'Université a jugé bon de me conférer *. A l'honneur de recevoir ce grade vient s'ajouter celui de porter la parole à l'occasion de cette collation de grades, en mon propre nom et en celui de mes distingués collègues.

C'est un plaisir particulier de me voir, en cette occasion, en compagnie de l'hon. Louis Cécile, de Monseigneur Parent et du révérend père Bondy. M. Cécile et moi avons des affinités étroites et communes avec le comté d'Essex, sis dans la partie la plus méridionale de l'Ontario.

A titre de diplômé du Collège Saint-Michel de l'Université de Toronto, j'ai une parenté académique avec le révérend père Bondy qui, en sa qualité de supérieur, dirige avec dévouement cette institution, renommée pour l'enseignement qu'elle donne en philosophie et dans les arts libéraux.

Mes rapports avec Monseigneur Parent remontent à plus loin, puisque j'ai fait mes études secondaires au Collège Saint-Alexandre des Pères du Saint-Esprit, qui est affilié à l'Université Laval.

Mes premiers mots doivent s'adresser aux jeunes gens qui ont mérité d'être ici, aujourd'hui, à titre de diplômés de l'Université d'Ottawa. Je sais qu'il vous a fallu travailler ferme pour mériter cet honneur et je vous félicite de vos succès. En votre qualité de diplômés de cette Université, vous pouvez être fiers de vos accomplissements. Vous avez eu le privilège d'étudier sous des professeurs renommés pour leur intégrité, leur réputation et leur respect du bon

* Discours de collation de grades, prononcé en français et en anglais, par l'honorable Paul Martin, ministre de la Santé nationale et du Bien-être social, au nom de ceux à qui l'Université d'Ottawa a décerné le titre de docteur en droit *honoris causa*, au théâtre Capitol, à Ottawa, le dimanche 1er juin 1952.

savoir. Lorsque vous entrerez dans la carrière que vous aurez choisie, vous devrez vous montrer à la hauteur du niveau élevé de capacité intellectuelle que vos prédécesseurs ont établi.

Depuis plus d'un siècle, l'Université d'Ottawa contribue largement à la vie canadienne. Au cours des années, des milliers de diplômés sont sortis de ses murs pour prendre leur place dans l'Église, les professions, les affaires et le service public. Malgré d'humbles débuts, l'Université d'Ottawa a écrit une histoire impressionnante. En nous associant à elle aujourd'hui, nous le faisons en toute humilité et pleinement conscients de ses grandes traditions.

Le Canada est une nation forte de l'unité de ses deux races fondatrices. Vu le caractère bilingue distinctif de notre pays, l'Université d'Ottawa joue un rôle d'une importance particulière dans la capitale canadienne. La double nature de sa méthode d'enseignement a étendu sa renommée. En enseignant dans les deux langues, elle préserve et favorise les traditions culturelles de deux des races principales de la civilisation occidentale. Pour emprunter les paroles de son recteur, le très révérend père Laframboise:

> L'Université d'Ottawa a été fondée pour protéger et promouvoir les intérêts de la culture catholique auprès des deux groupes ethniques français et anglais.

Cet après-midi, j'aimerais vous faire part de quelques réflexions sur quelques-uns des problèmes avec lesquels sont aux prises actuellement, les établissements d'enseignement supérieur au Canada. D'aucuns pourraient croire que mon sujet est bizarre, peut-être même osé, pour quelqu'un qui n'est plus associé à la vie académique. Cependant, mes amis de l'Université comprendront les raisons de mon choix car ils connaissent l'intérêt que je porte à ces questions.

A titre de circonstance atténuante générale, je pourrais alléguer la coutume des vieux pays d'où notre peuple tire ses origines — coutume selon laquelle les hommes publics ne devraient pas se borner uniquement aux affaires de chaque jour, mais aussi participer à la discussion de ces problèmes plus larges et plus fondamentaux que nous croyons ordinairement hors de la compétence du politicien. C'est une excellente coutume qu'il serait bon de mettre en pratique.

Notre monde actuel est incertain et peu sûr. Dans nombre de pays, les valeurs fondamentales religieuses, sociales et culturelles sont

en péril. Dans la crise actuelle du vingtième siècle, le défi posé à la civilisation occidentale ne consiste pas à accepter l'anarchie des idées et des idéalismes, mais à mettre au point l'avenir des façons constructives et durables de penser et d'agir. Pour relever ce défi et en triompher, nos institutions de culture supérieure doivent fournir une somme considérable d'orientation. Cette orientation ne peut être donnée que si nos universités sont bien déterminées à atteindre leurs propres fins et si elles sont en mesure de les adapter aux exigences de la vie toujours en évolution dans notre ère atomique.

Le problème ne consiste pas à trouver à nos universités de nouvelles raisons d'être, mais plutôt à revenir aux anciens idéals qui ont fait leurs preuves et à les réadapter de telle sorte qu'ils répondent aux besoins de la société moderne. A ce propos, il me semble qu'il y a certains points fondamentaux dont toute université doit aujourd'hui tenir compte.

En premier lieu, il y a l'importance grandissante que prennent le sécularisme et le matérialisme dans la vie moderne. Bien que cette tendance ne soit pas encore tout à fait évidente dans les murs cloîtrés d'institutions académiques comme elle l'est déjà dans la vie courante, il est indéniable qu'il y a de nombreux indices de danger. De nos jours, des gens de plus en plus nombreux — non seulement dans notre pays, mais tout autant dans d'autres contrées — en viennent à prendre pour de la tolérance et de la largeur de vues un manque absolu de convictions.

Je ne préconise pas cet attachement étroit et fanatique qui est entièrement intolérant des sentiments d'autrui. J'entends simplement signaler que, en face d'un si grand nombre de philosophies athées qui rivalisent pour s'assujettir les esprits, il est d'importance vitale que les individus et les institutions qui ont en commun — avec quelques divergences que ce soit — le concept d'un Être suprême, tiennent bravement tête à ceux qui nient que les merveilles de notre univers soient l'œuvre d'une main divine. Chaque université, fondée sur la foi, doit maintenir brillant aux yeux du monde le flambeau de son inspiration; car, si chaque homme et chaque femme, chaque groupe d'êtres humains, rend témoignage à la lumière qui est en eux, l'empire des ténèbres et de l'incroyance ne pourra pas subsister longtemps.

Aujourd'hui, plus que jamais auparavant, les maisons chrétiennes d'enseignement supérieur doivent continuer à garder leur foi aux sources morales, éthiques et spirituelles de toute science.

Nietzche, Engels et Marx ont répandu leurs erreurs aux carrefours du monde pour emprisonner les cœurs et les intelligences des hommes. Des établissements comme l'Université d'Ottawa, qui perpétuent l'enseignement de Platon par l'entremise de saint Augustin et d'Aristote en passant par saint Thomas d'Aquin, doivent répandre la vérité pour atteindre et libérer ceux qui sont enchaînés par l'erreur et les chaînes de fer du communisme.

Le communisme, par son mépris des valeurs spirituelles qui donnent à la vie son but et sa dignité, est devenu la plus grande menace pour la civilisation chrétienne et pour tous les autres ordres sociaux établis sur l'existence de Dieu. En d'autres temps, d'autres hommes et d'autres systèmes ont tenté de former une société où l'État constituait une fin ultime en lui-même et où la dignité de l'homme et la divinité de Dieu étaient reniées et avilies. Nous avons vu naître et disparaître ces autres systèmes, les empires des Césars et des Hitlers.

Mais, aujourd'hui, la tyrannie marxiste qui lève la tête dans l'Est, manifeste tellement de vigueur que bien des hommes de peu de foi finissent par croire que la marche du progrès humain peut se poursuivre sans être motivée par des considérations spirituelles ou morales. Nous savons que rien ne peut s'éloigner plus de la vérité.

Nous ne pourrons gagner une guerre idéologique contre le communisme en décriant simplement la pauvreté de sa doctrine. Nous devons fournir à notre population de meilleurs principes de vie et un but à atteindre. Selon les mots de mon ami et ancien professeur, Étienne Gilson:

> La corruption des mœurs est une question de vie ou de mort pour l'État libéral. Après avoir gaspillé sans compter l'héritage chrétien qui avait soutenu son existence pendant si longtemps, le jour est venu de faire un choix: soit, ouvertement, puiser à même toutes les sources de la vie religieuse, et ainsi survivre, ou les laisser se tarir, et périr ainsi lui-même.

Malgré tous les conflits et les confusions du jour, nous d'Ottawa, tenons ferme à la définition que donnait Newman d'une université:

« un siège de savoir, une lumière du monde, un ministre de la foi, une alma mater de la génération montante ».

Je viens de mentionner, en français, l'importance toujours grandissante que revêtent le matérialisme et le sécularisme dans la vie moderne et de leur répercussion dans nos institutions d'enseignement. Puis-je maintenant dire quelques mots en anglais sur deux problèmes connexes — la place qu'occupent les humanités dans l'enseignement supérieur et le besoin, dans notre société, d'une direction dynamique de la part des universités.

L'Université d'Ottawa donne un si bel exemple de l'enseignement classique traditionnel qu'il doit être facile pour ceux qui ont bénéficié de cette culture de se rendre compte de ce que, si l'on considère l'enseignement supérieur en Amérique du Nord d'un point de vue plus universel, on accorde de moins en moins d'importance aux humanités. J'avoue que cette tendance ne se limite pas aux grandes universités de notre continent seulement.

Le rapport de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, lettres et sciences au Canada a souligné qu'on accordait moins d'attention aujourd'hui qu'autrefois aux humanités, à la philosophie, à l'histoire et à la littérature. Non seulement on leur accorde moins d'attention, mais, lorsqu'on les enseigne, c'est souvent avec un accent et d'un point de vue tout à fait en désaccord avec la tradition humaniste. Ils ont été trop souvent corrompus par le désir de rendre toute forme d'enseignement « pratique ».

La recherche désintéressée de la science pour la science; les disciplines difficiles de la littérature, de la philosophie, de l'histoire et des langues anciennes — sont, dans une grande mesure, remplacées aujourd'hui par les sciences sociales et les sujets technologiques qui sont devenus à un tel point partie intégrante de la vie moderne. Naturellement, il est clair que ces sujets tout à fait pratiques ont une valeur utilitaire. La valeur pratique de ces cours, par exemple, des cours de comptabilité, de pharmacie, ou de métallurgie saute aux yeux dans notre monde scientifique, mécanisé et d'objets manufacturés en série.

Dans le modèle pratique de la vie moderne, on considère trop souvent les humanités comme un agrément réservé à l'enseignement

des désœuvrés — du genre, peut-être, de celui qui a prévalu aux dix-huitième et dix-neuvième siècles en Angleterre et en France, mais qui a presque totalement disparu dans le cadre social rigide de notre ère de mécanisation et sous la poussée niveleuse de l'égalitarisme moderne.

Mais, quelle perte pour le bien de la société, ce déclin des humanités représente-t-il ? Nous croyions autrefois — et peut-être étions-nous plus près de la vérité que ceux qui aujourd'hui, n'en tiennent que pour l'enseignement technique — qu'une instruction classique préparait un homme à n'importe quelle carrière. Ce me semble vraiment plus qu'une coïncidence que l'homme que je considère le plus versé au Canada dans le domaine du bien-être social, ait reçu son doctorat, non pas en sociologie, quelque importante que cette formation puisse être, mais dans les humanités — le Grec et le Latin.

Je ne veux pas, naturellement, avancer qu'on ne devrait pas enseigner les sciences naturelles et sociales, ou qu'on devrait remplacer les laboratoires par des bibliothèques.

Personne, dans le poste que j'occupe depuis quelques années, n'aurait pu manquer de se rendre compte de l'importance de la science et de la recherche. Au cours de cette période, la recherche médicale a réalisé de plus grands progrès qu'au cours de toute autre période antérieure. Et ici, je voudrais dire combien j'admire et je loue l'Université d'Ottawa, pour l'initiative et la vision dont elle a fait preuve en fondant l'école de médecine.

Bien que je respecte les fins et les réalisations de la science, je crois en la conservation de l'équilibre dans notre système d'éducation. Il y a toujours le danger que des progrès dans une branche de l'enseignement supérieur se réalisent aux dépens ou à l'exclusion d'une autre. Les arts libéraux, convenablement enseignés, devraient donner des médecins, des avocats et des ingénieurs encore plus compétents. L'étude des humanités devrait contribuer à donner au professionnel la largeur de vues nécessaire pour envisager son travail, non pas comme quelque chose de suffisant en soi, mais comme partie de tout le complexe de l'existence.

Il y a quelques années, une Commission royale a étudié le service public et a reconnu que la spécialisation croissante de l'enseignement

moderne se manifestait par une tendance à priver le service public d'un nombre suffisant de jeunes hommes de qualité avec une instruction académique étendue. La Commission a fait observer avec justesse que les universités du Canada français faisaient plus pour maintenir la tradition classique que tous les autres établissements de l'Amérique du Nord.

L'un des buts premiers de l'enseignement supérieur, c'est de nous apprendre à penser clairement. Certes, à aucune autre époque de l'histoire mouvementée du monde a-t-il été plus important de penser avec lucidité aux problèmes lourds de conséquence que nous devons résoudre aujourd'hui. Et pourtant, on ne voit que trop bien que l'homme est bien plus capable d'accomplir des merveilles scientifiques que de résoudre ses propres problèmes humains.

Autrefois, l'humanité était esclave de la nature. Mais, comme nous avons harnaché les forces de la nature pour qu'elles travaillent pour nous, et avons libéré l'énorme énergie confinée dans l'espace infinitésimal de l'atome, nous n'avons plus besoin de laisser à la nature des décisions que l'homme peut prendre de lui-même. La science et la technologie, cependant, ne peuvent nous mener que jusqu'à un certain point. Les valeurs philosophiques et morales qui sont le fondement et la gloire de notre civilisation n'ont pas été élaborées dans les laboratoires des temps modernes, mais dans l'esprit et le cœur des penseurs d'Athènes, de Jérusalem et de Rome, il y a bien des siècles.

Les établissements d'enseignement qui s'occupent de préserver les traditions culturelles du Canada français, savent, naturellement, qu'ils ne peuvent se limiter aux études classiques ou aux humanités à l'exclusion des tendances modernes de l'éducation.

Ils savent qu'une telle limitation soulèverait de réels problèmes pour leurs diplômés qui doivent adapter leurs connaissances au mode de vie élaboré en Amérique du Nord. Mais nous devons nous hâter lentement. Dès que les humanités sont négligées, dès que les gens se sont faits à l'idée qu'elles ne sont pas « pratiques » — qu'elles n'ont aucune place dans un monde tel que le nôtre — il n'existe plus aucun moyen de regagner « la gloire et la sagesse de la vie » qui sont la récompense du véritable savoir.

Dans toute société saine, le rôle d'une université c'est d'être un chef de file. Son Excellence le Gouverneur général a dit tout dernièrement:

> L'université ne doit pas être un miroir, mais un phare. C'est peut-être le refuge des causes perdues, mais voilà un meilleur sort que d'être le refuge des intentions vaines.

A travers les âges, des professeurs sages et dévoués ont détourné l'esprit des hommes des fins sombres et brutales vers les avenues brillantes d'un mode de vie éclairé. Aujourd'hui, il importe de plus en plus que nos universités maintiennent des normes d'idées et d'action qui serviront de guide et d'inspiration à l'humanité toute entière.

Les jours de l'homme qui se suffit à lui-même sont révolus. La science a télescopé l'espace et nous a appris de nouveau l'interdépendance des peuples de l'univers, qu'aucun homme n'est complet par lui-même. Notre survivance politique est liée à la collaboration avec les autres nations libres. Notre survie physique dépend d'un accès constant aux ressources matérielles en dehors de nos propres frontières. Mais ce qui importe par-dessus tout, notre esprit ne survivra que s'il se tient en communication constante avec les sources de la vérité spirituelle.

Notre grand problème, de nos jours, n'est pas d'arracher d'autres secrets à la nature ni de découvrir de nouvelles sources d'énergie, mais d'apprendre l'art de vivre avec nos contemporains. Notre but ne doit pas être seulement la poursuite des connaissances, mais de nous assurer que la science nous servira sans nous détruire. La science, c'est la puissance, mais la grande préoccupation, le grand but de l'éducation est de mettre cette puissance au service de l'humanité et, en toute humilité, d'apprendre comment nous pouvons sagement mettre en pratique les vérités que nous découvrons.

Par conséquent, devant le dilemne posé par le vingtième siècle, l'université a un rôle important à jouer. Elle doit éclairer et guider une humanité déroutée. En ce faisant, on doit maintenir les approches scientifiques dans leur juste perspective. Les valeurs spirituelles doivent avoir la primauté. Et enfin, nous devons redécouvrir, dans toute leur intégrité, les approches classiques de l'enseignement. Nous ne devons, à aucun prix, laisser échapper loin de nous ces éléments essentiels de l'enseignement supérieur. La tradition classique de l'en-

seignement qui vous est familière ici à l'Université d'Ottawa vous a bien servis. Elle en servira d'autres également bien. Elle a beaucoup à offrir à un monde dont le mal est de trop « agir » et de trop peu « réfléchir », à un monde qui s'attache trop aux choses matérielles et pas assez à l'humanité.

Paul MARTIN,
ministre de la Santé nationale
et du Bien-être social.

# *The Catholic Church in South Africa*

---

It will be readily appreciated, that the space permitted to us in this article will not allow a detailed history of the Church in this land. We can but sketch the outlines here, other details will be given elsewhere.

Studying a map of South Africa one can see immediately that its Catholic History is written large upon its coast line, such names as Cape Cross, St. Helena Bay, St. Blaise, Sancta Cruz, Natal, St. Lucia and Conception Bay tell us immediately how very Catholic their origin and development have been. But as we leave the coast line and journey inland we note the contrast, and have definite signs of Dutch and Huguenot influence.

Five centuries ago the "Dark Continent" was only known in Europe as a vast expanse of land that extended from the Mediterranean southwards. How far south no one knew. The Portuguese explorers were interested in it only in so far as it might provide a shorter and safer route to the riches of the Orient. In the second half of the Fifteenth Century, several expeditions travelled down the West Coast. Successive explorers going further south each time. Wherever they landed a stone pillar surmounted by a cross was blessed and erected on shore, and we may well surmise that Mass was said by a priest who accompanied the group of ships. It was in the year 1484 that Diego Cam erected one of these stone pillars on the South-West Coast at a place to which they gave the name of Cape Cross. Two years later, Bartholomew Diaz discovered the "Stormy Cape" and planted a cross at Luderitz Bay and later on Sancta Cruz Island in Algoa Bay. But the most important expedition of all was that led by Vasco da Gama who in 1497 entered St. Helena Bay, erected a cross in Saint Blaise (now Mossel Bay) and went on to sight a haven of safety on Christmas Day in the Bay to which he gave the appro-

priate name of Port Natal. That momentous event in South African history took place just over four hundred and fifty years ago. It is recorded that a small Church was built by Joan de Nova in 1501, at Mossel Bay. Within the next quarter of a century Europe underwent that terrible spiritual upheaval — the so called Reformation. Its effects extended even across the seas and little more is heard of Catholicism in the Cape Colony for many years. In 1652 the Dutch settled at Cape Town and were extremely anti-Catholic, and the arrival of Huguenot refugees only added to the hatred. In 1660 a French Bishop, wrecked in Table Bay, was forbidden to say Mass on Shore. Six Jesuit Fathers landed in 1685 on an astronomical mission, but though they secretly did what they could to attend to the spiritual needs of the few Catholics, they tell us they were not allowed to offer up the Holy Sacrifice on shore nor were the Catholics allowed to go on board to hear Holy Mass. Records left by these visitors give us some idea of the state of Catholicism in the Colony at that time. "Although, we were engaged in observations day and night, they were not our only occupation. Hardly had we taken possession of our Observatory, when the Catholics of this Colony, who are fairly numerous, got to hear of it and showed very great interest . . . Those who could not express themselves otherwise, because we did not understand their language, knelt and kissed our hands. They drew their rosaries and medals from their necks to show us that they were Catholics . . . Those who spoke French, Latin, Spanish or Portugese made their confession. We visited the sick in their houses and in the hospital. It was all we could do to console them in so short a time, seeing that they were not allowed to come on board to hear Mass, nor were we allowed to say it on shore."

From 1686 until 1804, the Catholic Church disappears from the pages of South African history. The Dutch returned after the temporary English occupation at the beginning of the last century and on July 25th 1804, Commissioner General de Mist declared religious toleration. The Ordinance declared that "all religious societies, which for the furtherance of virtue and good morals worshipped an Almighty Being, were to enjoy in this Colony equal protection from the laws,

that no civil privileges were to be attached to any creed, etc." This ordinance became our Magna Charta.

At once priests came from Holland to attend to the scattered Catholic flock. They were Fathers Joannes Lansink, Jacobus Nelissen and Lambertus Prinsen and so were the first officiating priests in the Cape. A room in the Castle was put at their disposal so that they could say Mass for the Catholic Soldiers. But alas the following year, our newborne freedom received a severe rebuff from the new authorities who arrived in Table Bay. Sir David Baird ordered the Catholic Priests to leave the Colony and history records that Fr. Lansink who had been appointed Prefect Apostolic died at sea on the way home. Ten years passed by before another attempt was made to remedy the position.

Bishop Poynter, Vicar Apostolic of London District, approached Lord Charles Somerset as to the possibility of a resident priest at the Cape. He was informed that the advent of a Catholic priest would be most acceptable, and that "all religious denominations are not only tolerated, but entitled to equal privileges in the Colony, according to the fundamental laws of the Batavian republic, guaranteed to the inhabitants by the capitulation". It was two years before these negotiations came to anything. Bishop E. Slater, a Benedictine, was appointed as Vicar Apostolic, but permission for him to reside at Cape Town was refused by the authorities in "Downing Street" and so his assignment was as Vicar Apostolic of Mauritius and the Cape of Good Hope. He arrived in Cape Town on New Year's Day 1820. His stay was brief — only three weeks — leaving Fr. Scully in charge, he continued his journey to Mauritius, never to return.

Alas, the presence of a resident priest in Cape Town did not solve all the difficulties. In one way it added to them. Conditions were such that some of the congregation wished to run the Church on Presbyterian lines. Church Wardens sort to dictate to the Priest and all business, monies and properties were to be controlled by them. This state of affairs persisted for a decade and a half and as a result no priest stayed longer than a year or two and in disgust left the Colony for Europe. However, during the stay of Fr. Scully, ground was acquired for a Church and the foundation stone laid on October

28th, 1822. This was situated in Harrington Street. From beginning to end this building saw nothing but misfortunes, the materials used were bad, repairs had to be effected even before the building was completed and finally in the torrential storms of 1837, the Church was destroyed and almost completely washed away. Petitions were made more than once both from Cape Town and Grahamstown for a resident Bishop, but without success.

On a Sunday morning in April 1837, a vessel reached Table Bay, having on board Monsignor Brady. Word soon went around among the Catholics of the arrival of a Priest and they hurried down to the shore in the hope of having Mass, as at that time there was not even one priest in Cape Town. They were sorely disappointed on hearing that the visiting priest had already broken his fast, but they at least hoped he had come to stay among them. That was not possible. Mgr. Brady was on his way from the Island of Bourbon to Rome, but he promised to place before the Holy Father the sad state of his children at the Cape and petition His Holiness for a resident Bishop. These efforts were successful and Mgr. Raymund Patrick Griffith, an Irish Dominican, was consecrated in Dublin on August 24th, 1837 as Bishop of Palæopolis and Vicar Apostolic of the Cape of Good Hope.

He sailed for South Africa and arrived in Table Bay on Holy Saturday, April 14th, 1838 along with two other priests, Fathers Burke and Corcoran, O.P., and on that day the Catholic Faith arose again in South Africa. On one point the Bishop was determined, that the so called Church Wardens, who waited on him as he came ashore would have no part in the administration of the Church. They were at first incensed, but little by little they yielded to the firmness of their Pastor. He visited the Church and priest's house and finding the former too ruinous to hold service in, he applied for a room in the barracks. This being granted, we can well imagine the thoughts and aspirations of our first Bishop, as he offered up the Holy Sacrifice of the Mass on that Easter Sunday morning. In the words of the liturgy, "The Lord had risen indeed."

Bishop Griffith's territory stretched from Table Bay across to Algoa Bay, large enough to dishearten the bravest soul. He decided

to visit Grahamstown and left in a small sailing vessel to go round the coast. Port Elizabeth was then but a small village and he found only thirty Catholics, poor in the extreme. By ox waggon he journeyed to Grahamstown, taking seven days for even that short distance. The entry in his diary gives us some idea of conditions generally, — July 15th 1838 — "The town appeared a desert, not a soul to be seen . . . the dogs are not allowed to bark." Leaving Father Burke in charge, having obtained a Church site and given him sixty pounds, His Lordship decided to travel the rest of the way on horseback, going via Somerset East, Cradock, Graaf-Reinet and Fort Beaufort back to Cape Town. He had no other choice than to concentrate all his energies on Cape Town and its immediate surroundings and even this would demand huge sacrifices with the meagre funds at his disposal. He set up a school, placing Dr. Devereux, who had followed him from Ireland, as Principal. The barracks would not serve indefinitely as a Church and so he negotiated to purchase the site on which St. Mary's Convent and the Bishop's House stands to-day, at the top of Hope Street. Alas the plans he had for a Convent were never realised by him, as all available funds were used in the building of St. Mary's Cathedral. Begun in 1841 it was finished a decade later and stands to-day as the Mother Church of South Africa.

We have given a somewhat lengthy account of these beginnings near Table Mountain as thereby one will better appreciate the progress in the century which has followed. On the recommendation of Bishop Griffith the Holy Sea subdivided his vast territory, appointing Dr. Devereux as Titular Bishop of Paneas and Vicar Apostolic of the Eastern District of Cape Colony. He was consecrated in Cape Town on 27th December, 1847, and took up his residence in Grahamstown. Realising the importance of Catholic education he set out for Europe the following year to obtain nuns for his mission field. At the same time he urged Pope Pius IX to make yet another ecclesiastical division to the north where Natal was gaining in importance through the impetus given to immigration. He strongly recommended that the care of the new territory should be given to a Religious Congregation, so that they might have financial support and continuity in personel. From Rome he visited Paris and realised his fond dreams by obtain-

ing the Missionary Sisters of the Assumption to come and work in Grahamstown. Bishops, Priests and Nuns arrived in Algoa Bay on December 3rd 1849, after a hazardous journey of four months. Mother Gertrude more familiarly known as "Notre Mère" and her little band of six nuns went to Grahamstown by ox waggon, and there opened South Africa's first Convent, and School in January 1850. They were but the vanguard of those many Congregations of Sisters who through the years have worked beneath the Southern Cross. There are to-day no less than fifty-six different Congregations comprising over six thousand nuns who either in the classroom, the hospital or the kitchen "serve the Lord with gladness" and have taught the children under their care to know and serve God, and to be loyal and useful citizens of their country.

Three Belgian priests accompanied the Bishop and the pioneer nuns in December 1849. With the increase in staff he was able to have not only resident priests at Port Elizabeth, Grahamstown and Fort Beaufort but also he could send travelling priests to the outer districts. Fr. van Cauwelaert went to Graaff Reinet, Fr. de Sany, to Cradock and Fr. Hoenderwangers undertook the districts of Bedford, Richmond and beyond. So Catholicism in South Africa a century ago meant one Bishop and two or three priests in Cape Town, George and Sweelendam; a Bishop in Grahamstown and along with him Fr. Murphy who a few months later was the first priest to visit Natal, where he spent six months. The Bishop had no house, but he acquired a property for a convent. At Fort Beaufort there were 90 Catholics, Fort Hare and Alice with 100 each, Kingwilliam's Town 40, Fort Grey, Fort Peddie 40, and East London 30. Port Elizabeth which had been founded eight years previously with only two Catholic families, now had two resident priests and 500 Catholics. At Uitenhage there were 80 Catholics, and in the wide district served by Fr. Hoenderwangers, Somerset East 70, Richmond 20, Burghersdorp 50, Aliwal North 25, and Colesberg 20. By the end of the year he had arrived at the garrison town of Bloemfontein, where there were about 70 Catholics.

In March 1852 the first band of Oblates of Mary Immaculate arrived in Natal under Bishop Allard, O.M.I. The area entrusted to

them stretched from the Great Kei River in the South to Quilemane north of the mouth of the Zambesi River in the north and for this vast territory there were only five priests. Thus they began at Pietermaritzburg, the Capital of the Colony of Natal, while Father Sabon receiving a sum of £30 from his Bishop was sent to found the Mission of Durban. It was from Pietermaritzburg, ten years later that the first Oblate Missionaries crossed the Drankensberg into Basutoland and were joined in 1864 by the Holy Family Sisters, the pioneer nuns among the African people. The Cape, East and West, and Natal were then the parent stem for all the Vicariates in South Africa to-day.

When diamonds were found near Hopetown on the banks of the Vaal River and large finds brought diggers and adventurers from all over South Africa and even from beyond her shores, it was an Oblate Father (Fr. Hidien) who went from Basutoland to Colesberg Kopjie, Pniel and New Rush (later called Kimberley) to visit the camps and provide the facilities for Holy Mass. The year 1874 saw the finding of gold at Pilgrims Rest and a priest — Fr. Andrew Walshe, O.M.I. — was sent there the following year by Bishop Jolivet, O.M.I., from Natal. Freedom of Catholic Worship was granted in the South African Republic in 1870 and gradually priests came and settled at Potchefstroom and Pretoria. It has often been said that the Catholic Church entered the Transvaal through gates of gold and diamonds. The history of the Church in Kimberley, Pilgrims Rest Barberton and the Witwatersrand (Johannesburg) bears this out.

The Church in South Africa owes much to the vision and zeal of Bishop Ricards, third Vicar Apostolic of the Eastern Vicariate. He it was who brought to this land the Jesuit Fathers, not only to staff his school of St. Aidan's in Grahamstown but also they were to be the pioneers of the Faith in Mashonoland. In 1879 the first contingent left by ox waggon travelling through Kimberley and along the western border of the Transvaal. The Dominican Sisters of Kingwilliam's Town — also brought to this country by Bishop Ricards, — joined the Pioneer Column in 1890, and by their devotion to duty and care of the sick have earned for themselves a name in the annals of the land beyond the Limpopo.

It is to Bishop Ricards also that we owe the coming to South Africa of the Trappist Fathers under Father (later Abbot) Francis Ffanner. He felt that if any effective missionary work was to be done among the non European peoples they would first have to be taught, not merely by word, but by the more effective force of example, the dignity of labour. The Trappists began first at Dunbrody and then two years later decided on a more suitable locality in Natal. To-day Mariannhill with its Cathedral Church around which are grouped many other ecclesiastical and educational buildings is a "show place" of Catholic mission work in this land. Bishops Ricards and Abbot Francis could never have believed that their simple even poor beginnings would grow into the missionary fields and activities of to-day. To-day we find the spiritual sons of Francis Ffanner in Mariannhill, Umtata and Bulawayo Vicariates as well as in countries overseas, everywhere they fulfill the truth of their motto "Ora et labora".

The year 1886 was an important milestone in the history of the Church in South Africa. Up to that time we had two Vicariates in the Cape Colony and one in Natal, the later under the care of the Oblates of Mary Immaculate and stretching from the Great Kei River in the south to the mouth of the Zambesi in the north. Bishop Jolivet, O.M.I., who had succeeded Bishop Allard, O.M.I., in 1874, had petitioned the Holy See as early as 1880 to divide his vast territory, his apostolic journeys — mostly by post cart, took him from Pietermaritzburg all over Natal, into Basutoland, on to the Diamond Fields and included also the South African Republic (Transvaal), an impossible task for one man. Pope Leo XIII agreed to his proposal in 1886 and separated the Diamond Fields and Basutoland to be a new Vicariate under Bishop Anthony Gaughren, O.M.I., and Transvaal a Prefecture under Fr. O. Monginoux, O.M.I. It was just about this time also that the Oblates of St. Francis of Sales began pioneer work in Namaqualand where within a few decades Bishop Simon of Pella was to make even the desert blossom forth both materially and spiritually. Meanwhile Fr. Aloysius Schoch, O.M.I., the successor of Fr. Monginoux in Transvaal, was sent as the representative of Church and Government to visit Cimbebasia, Windhoek and South West Africa

of to-day, and as a result of his report this territory was also confided to the Oblates of Mary Immaculate.

Diamonds and gold and all the industrial development which followed brought an appreciable increase in population, which meant an impetus in the sphere of education. While the Assumption Nuns had been the pioneers (1849), they were followed by the Irish Dominican Sisters in Cape Town (1863) and Port Elizabeth (1867), by the Holy Family (1864) Loreto, the pioneers in the Transvaal (1877), Dominican Sisters of Kingwilliam's Town (also in 1877), including the separate branches at Oakford (1889), Salibury (1890) and Newcastle (1896), Nazareth Sisters (Cape Town) and Holy Cross (Umtata) (1883), Oblate Sisters of St. Francis (1884) and Precious Blood Sisters (1885). In the last decade of the Century the Augustinians (1891), Ursulines (1895), Sisters of Mercy (1897) and Notre Dame in Rhodesia (1899) joined now the increasing number of Sisterhoods in the work of education, hospitalisation and care of the old, infirm and orphans. The figures then in fifty years had increased from one congregation of nuns to seventeen. Add to these the arrival of the Marist Brothers (1867) and the Christian Brothers (1897) for the education of youth.

The outbreak of the Boer War in 1899 was a severe set back in practically all spheres of missionary labour. Apart from the fact that missionaries, few in number, joined up as Army Chaplains, and the flow of priests from oversea was interrupted, the general work in town and country was upset. Schools in some centres were turned into temporary hospitals, places like Kimberley, Mafeking and Ladysmith were besieged and religious and laity suffered untold privations. Even the cessation of hostilities did not restore immediate equilibrium, although the ultimate outcome of negotiations several years later with the formation of the Union of South Africa promised a better outlook for the Church. Further plans for a more intense development was noticeable first after Union, the Benedictine Fathers took over the northern part of the Transvaal and the Servite Fathers came to help in Swaziland in 1913. It will easily be appreciated, that by far the bigger majority of priests, brothers and nuns who were then working in South Africa, were from countries overseas. As a result when the

first World War broke out in 1914, the mission field everywhere suffered and once more the ranks were also depleted by the need for Army Chaplains. They were years when the Church could barely hold her ground, never mind expanding in any direction. But during all these difficult times, the willingness to help the suffering, to alleviate pain, clothe the naked and house the old and infirm by those "valiant women" in our religious Houses and the continual almost daily breaking down of the barrier of prejudice in our schools, where Catholic and non Catholic pupils rubbed shoulders and came under the influence of our Sisterhoods, these things stood to the Church in the long run. Like the leaven by which the whole piece is leavened, many protestants who had heard nothing but bad about the priests and nuns, saw for themselves the real truth and in due course passed the knowledge on to others.

Yet another important milestone in our History was the establishment by the Holy See of the Apostolic Delegation of Southern Africa. This decree was dated 7th December 1922, and the following day, His Excellency Archbishop Bernard J. Gijlswijk, O.P., was consecrated in Rome. His arrival in South Africa in February 1923, was the occasion for demonstrations of loyalty and joy on the part of Catholics everywhere and tribute was paid to the representative of the Holy Father. He chose Bloemfontein as the most central place for his residence. There was an air of expectancy everywhere and everyone waited to sèe new developments. New ecclesiastical territories were set up, Vicariates and Prefectures were erected and four new Congregations of priests arrived. There was not only expansion, but also an intensification of missionary work. While in the difficult and struggling years which had just passed, the policy had of necessity to be "first to those of the household of the Faith" the work of evangelising the large non European population had not been forgotten. It would be unfair to single out any particular part of South Africa, or any definite religious congregation, as an example of what efforts were being made. Whether in Natal, Basutoland, Pondoland, etc., or South West Africa, work had been going on for more than half a century, but it was always a case of doing such work short handed or with lack of funds, means of transport, etc. The call of the Pope of the Mis-

sions, Pope Pius XI, met with a ready response; priests were given the opportunity to learn the native language, and to devote themselves solely to non European work. An appeal was made for the training of priests from this country, for work among their own people. Seminaries were set up for the training of European and non European students and a most effective encouragement was given to this policy of the Holy See in the appointment in 1925, of a son of South Africa to the dignity of the episcopate. His Lordship O'Leary, O.M.I., was consecrated for the Transvaal in September 1925, and he was followed a few months later by Bishop Bernard O'Riley in Cape Town. During all this time the yearly increase in priests and religious was remarkable. From just over three hundred priests in 1921, it increased yearly to four hundred, six hundred and over seven hundred by 1936. Religious Brothers and Nuns doubled in number, from two thousand to over four thousand, during the same period. Progress was particularly noticeable in Basutoland. The early struggles to found Missions and establish the Church there had been great. When the first Oblates, Bishop Allard and Fr. Gerard — both of whom died in the odour of sanctity and whom we pray will one day be raised to the dignity of the altar, — obtained permission from the chief, Moshech to found a Mission in 1862, they were a long way behind the Protestant Missionaries who had established themselves thirty years earlier. Yet the pioneer work with its many sacrifices brought blessings, today Basutoland is without doubt the most fruitful of the mission fields in South Africa. The Canadian Province took the work under its wing in the early thirties, priests and religious increased enormously, new congregations came to the assistance of the Oblates and Holy Family Sisters. When in October 1937, celebrations were held at Roma to commemorate the seventy-fifth anniversary of the foundation, there were over three thousand communicants each morning during the novena. Again on the occasion of the tour of the Statue of Our Lady of Fatima in 1949, there were marvellous demonstrations of Faith, which reached the climax when the Statue arrived in the Mission dedicated to Our Lady, and ten thousand people were gathered to do her honour.

Our schools, primary and secondary, throughout the Union are noted for their examination successes and also for the moral and character training given to the students. This is even recognized by the non Catholics who chose our Convents and Colleges for the training of their children, prefering to pay for their education in such schools, rather than accept free, that of the Government schools. The Church in this land has the same struggle as in most countries overseas, Catholics are penalized because of their faith having to pay twice for the education of their children, both by taxations, and by school fees in their own schools. It is not generally appreciated that the Church has been the pioneer of education in most part of South Africa. Whether it be in the day schools or night classes conducted by the first priests in the Eastern Western Cape and Natal or in the first Convent schools that followed closely upon the heels of the diggers in the Diamond Fields and later in the Gold Fields of Barberton, and the Witwatersrand. Immigration, gold and diamonds inevitably bring in their trials, hardship and suffering and the destitute and orphans are not far behind. The different Sisterhoods stepped in to meet the need for the care of these outcasts of society and South Africans generally owe much to these devoted daughters of Christ. Even Catholics fully realize how much good is being done by these unselfish souls, who have dedicated their lives to God's service. To-day there are fifty-six different Sisterhoods labouring in this missionfield — Dominicans, Holy Family, Holy Cross, Ursulines, Notre Dame, nuns etc., in the field of education, while the Nazareth Sisters and those who devote themselves to hospital work are labouring in other branches of Christian charity. These fifty-six congregations comprise about six thousand nuns, while there are almost seven hundred brothers and over one thousand priests, who care for a Catholic population of almost nine hundred thousand.

Theoretically we might divide the story of the Church in this country into three periods. The first was one of almost insuperable difficulties, a struggle for mere existance, the Catholic community was small, hardly a thousand souls, there were but a handful of priests and nuns to minister to the scattered groups around Cape Town, Swellendam, George, Grahamstown and Pietermaritzburg. Small

Churches were built at the cost of great sacrifice, in most cases they were but the minimum of four walls and a roof, the priest often had to live in a "lean to" room adjutting on to the Church which was used as a sacristy cum Presbytery. It was the period when the Bishop and his priests travelled by ox waggon, post cart or on horseback. The first groups of nuns lived under similar poor conditions, and often when the work of the classroom was over for the day, the desks and benches gave way to a dining table and later the room served as a dormitory. In the Mission stations among the native peoples the missionary was pleased to accept the hospitality of the native hut and partake of the mealie pap from the family pot. Such pioneer priests and nuns were heroes, nay martyrs for the Faith and we to-day are reaping the harvest which they planted.

The second period in a way begins with the finding of diamonds and gold and the immigration that followed from it. An opportunity was given for expansion, for the development of the different mission centres. The country grew industrially, primitive conditions gradually disappeared, the railroad took the place of the ox waggon, ports and towns sprang up almost like the proverbial mushroom. Catholic countries overseas answered the call of the Holy Father, "the fields were white to the harvest" and the few of missionaries increased year by year. Where in the first half of the last century there had only been about a dozen small Churches scattered over the vast continent, these increased in number and size, and the adjoining Presbytery, Convent and School went to form one imposing Catholic block.

The civil authorities asked, even pleaded for Sisters to establish hospitals, sanatoriums, houses for the orphans, the deaf and dumb, the cripples, as well as to conduct schools and colleges.

The last twenty-five years has been part of the third period in our history. The Church has successfully overcame its early struggles, and the prejudice which was so evident at the turn of the century, is to-day confined only to those "who seeing will not see" and are the determined opponents to any good that the Church tries to do. The seed planted in the ground has itself died, but in dying the plant has sprung up, developed into a tree and is now bearing fruit a

hundrefold. While paying the utmost tribute to those who have left their country, home and family to labour in a foreign land, the Church always stresses the importance of each mission field being able to provide its own vocations. South Africa must look to her own sons and daughters to fill the ranks of the clergy and religious. No greater consolation can come to a missionary than to see others, not merely accepting the tenets of the Catholic Faith but appreciating the "pearl of great price" give up all, to see the Gospel preached among his fellow Catholics. It speaks volumes for the strength of the Church in this land, when we look around at the number of Novitiates that have been established in recent years, and the seminaries that have been built for European and non European students. No less than seven South African have been elevated to the episcopate, the first to receive this honor being Bishop O'Leary, O.M.I., of the Transvaal, the Silver Jubilee of whose consecration we kept last year. Close on one hundred and fifty sons of South Africa have received the priesthood and nearly seven hundred young women have entered the religious life. These numbers include Europeans, Coloureds and Africans.

A few months before the end of World War II, His Excellency Archbishop Gijlswijk, O.P., died. There is no doubt that his health was affected and his death hastened by the repercussions in South Africa of that world conflict. The Apostolic Delegation at Bleomfontein had been the intermediary for the forwarding of messages from South African prisoners of war to their relatives at home. In addition many priests of German nationality were interned and as a result activities in many parts of the mission field were interrupted. His Excellency as the first representative of the Holy See in this land had fulfilled the wishes and aims as expressed by Pope Pius XI in December 1922, "that among the numerous Christian missions established in South Africa better provision may be made for the propagation of Christianity and the unity of Catholic doctrine". The announcement of his successor was made in September 14th 1945, in the person of Mgr. H. M. Lucas, S.V.D., who was consecrated Archbishop on October 29th. Almost his first act on arrival in this country was to make a tour of his vast Delegation, almost eight hundred

thousand square miles in area. He thus became acquainted with the many difficulties that missionaries have to contend with, and was able to form an over all picture of the state of the Church beneath the Southern Cross. In the five years since then several new ecclesiastical territories have been erected and fifteen new Bishops appointed. The transfer of his residence from Bloemfontein to Pretoria has meant that he is in immediate touch with the officials of the Union Government and on hand to deal with matters of urgency. Questions of native policy, of education, etc., arise frequently and demand an ever watchful eye. A recent achievement has been the building at Pretoria of a National Seminary for the Secular Clergy, while a similar one has been erected in Natal for the African (native) students.

Each age has its own difficulties, the Church in this land has overcome the obstacles of the pioneer days, but it is faced with even far bigger ones to-day, and Bishops, priests and religious to-day may well envy their predecessors who had to contend with stubborn oxen, or the difficulties of a swollen river that could not be crossed immediately, whereas they must be on the alert for "the wolf in sheep's clothing", and subtle attacks on every side.

J. E. Brady, O.M.I.

# *L'année littéraire 1951-1952*

On ne saurait dire que la dernière année littéraire ait été très bonne. Rares sont les œuvres qui ont paru au cours des douze derniers mois, qui s'imposent à notre attention par leurs qualités proprement littéraires. Nos meilleurs écrivains n'ont rien publié au cours de cette période, sauf, comme nous le verrons, un ou deux d'entre eux, et aucun nouveau venu ne s'est tout de suite imposé avec une œuvre importante, bien que deux jeunes écrivains aient révélé des promesses. Si on compare l'ensemble de la production de cette année à celui de la production des années récentes [1], il faut reconnaître qu'il y a eu régression, appauvrissement. Il est toujours possible de nous consoler en espérant que ce silence des grands est celui de la gestation des grandes œuvres . . .

La présente année restera donc plutôt l'année du troisième congrès de la langue française que celle de la parution de telle œuvre, tout comme l'année dernière fut surtout celle de la publication du Rapport Massey. Il n'est pas encore possible de porter un jugement d'ensemble sur ce congrès de la langue française; il faudra, pour ce faire, attendre la publication des travaux qui y ont été présentés. Mais cela nous fournit l'occasion d'observer qu'au Canada français, la consommation est souvent plus importante que la production dans l'ordre littéraire, ce qui a encore été rendu évident lors de la venue de Daniel-Rops dont le séjour au Canada fut une véritable tournée triomphale. Nous consommons plus de culture que nous n'en produisons, mais nos livres les moins mauvais révèlent toutefois des lignes de force, des tendances, des vertus qui contribuent à nous faire prendre conscience de notre visage collectif. Aussi, bien qu'il ne soit pas possible dans une chronique annuelle d'analyser adéquatement aucun ouvrage, la présente chronique soulignera comment les divers livres de l'année s'inscrivent dans l'une ou l'autre des tendances qui donnent à nos lettres son visage divers.

[1] Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 16 (1946), p. 215-224; 17 (1947), p. 100-109; 18 (1948), p. 234-243; 21 (1951), p. 427-448.

Nos maisons d'édition poursuivent lentement leur travail, ne publiant que quelques livres par année, parmi lesquels il y a déjà des livres qui ne méritent pas d'être édités. Que serait-ce donc si nos maisons cherchaient à accélérer le rythme de leurs éditions ? Il faut savoir gré aux plus judicieux de nos éditeurs de ne pas encombrer davantage le marché de textes dépourvus de tout intérêt.

Avant d'en venir aux livres qui appartiennent à la littérature proprement dite, il convient de mentionner ici les principaux ouvrages techniques qui, sans pouvoir prendre place dans ce qu'on appelle les lettres, n'en ont pas moins leur intérêt. Au chapitre de la théologie et du droit canonique, on note la publication de *la Pénitence, le plus humain des Sacrements,* par le Père Louis-Napoléon Boutin, o.m.i. (éditions de l'Université d'Ottawa); des *Dons du Saint-Esprit chez monsieur Olier,* par Jacques-Édouard Ménard, p.s.s., (éditions de l'Université de Montréal), et de *l'Exemption des Séminaires de la Juridiction paroissiale,* par l'abbé Pierre Ménard (éditions de l'Université d'Ottawa). Les problèmes politiques, sociaux et économiques préoccupent une grande partie de nos auteurs, et il faut citer ici *l'Autorité politique internationale et la Souveraineté des États,* par le Père Robert Bernier, s.j., (Institut social populaire); *Patrons et Ouvriers,* par le Père Émile Bouvier, s.j., (éditions de l'Université de Montréal); *Introduction à la Doctrine sociale catholique,* par Marcel Clément (Fides). D'autre part, Louis-Philippe Audet a publié un ouvrage considérable sur *le Système scolaire de la Province de Québec* (éditions de l'Érable); Hermas Bastien, *Psychologie de l'Apprentissage pédagogique* (éditions des Frères des Écoles chrétiennes); Paul Legendre, *la Radio, puissance sociale* (Institut littéraire de Québec); Fernand Séguin, *Entretiens sur la vie* (Beauchemin); le Père Marcel-Marie Desmarais, o.p., *le Cœur et ses trésors* (éditions du Lévrier); le Père Jean Bousquet, o.p., *Lacordaire* (éditions du Lévrier); le Père Gustave Lamarche, c.s.v., *le Collège sur la colline* (éditions de l'Écho de Bourget); Léon Lorrain, *le Langage des affaires* (Presses du Mercure), et Jacques Hébert, *Aventure autour du monde* (Fides). Voilà les titres des ouvrages parus au cours de la dernière année qui, sans faire partie de la littérature, méritaient d'être signalés ici.

## *L'histoire.*

L'histoire a toujours été le genre littéraire le plus pratiqué au Canada français. Chaque année, la production d'ouvrages historiques est plus considérable que celle de tout autre genre d'ouvrages, ce qui ne veut évidemment pas dire que nous ayons de nombreux historiens majeurs. En fait, nous n'en avons que très peu, alors que nous ne pouvons plus compter les auteurs de monographies historiques dont l'intérêt est le plus souvent local ou nul. Parmi les études historiques récentes les plus intéressantes, il faut signaler *le Mystère du Tombeau de Champlain,* par Paul Bouchard d'Orval (Société nationale Samuel de Champlain) ; le *Régime militaire dans le Gouvernement des Trois-Rivières,* par Marcel Trudel, l'auteur d'un remarquable *Louis XVI, le Congrès américain et le Canada* qui lui a mérité une place parmi nos meilleurs historiens de la jeune génération; dans ce nouvel ouvrage, il étudie un aspect peu étudié jusqu'ici de la colonie au moment de la prise de possession britannique, et il le fait avec toute la rigueur scientifique d'un homme du métier. D'autre part, Robert Rumilly a publié une *Histoire du Canada* (la Clé d'or) qui est une synthèse superficielle et souvent tendancieuse de toute notre histoire, et Jean Bruchési a réédité en un seul volume son *Histoire du Canada pour tous* (Beauchemin), le meilleur ouvrage de vulgarisation qui ait encore paru à date.

*L'Œuvre de la France en Amérique du nord,* par Gustave Lanctôt (Fides), est un petit livre qui rendra de grands services aux chercheurs. Cette bibliographie sélective et critique analyse brièvement quatre cent soixante-quinze ouvrages que l'auteur recommande à ceux qui veulent étudier les divers aspects de notre vie nationale depuis les origines jusqu'à nos jours. L'auteur a mis à profit sa longue expérience d'archiviste et son répertoire comble une lacune.

*L'Histoire dans l'Antiquité,* par le Père Benoît Lacroix, o.p., (Institut d'Études médiévales) est un répertoire de textes d'historiens de l'antiquité qui constituent ensemble une méthodologie d'un grand intérêt et que tous les historiens consulteront avec profit. L'auteur a publié le texte original, grec ou latin, et la traduction française de chaque texte, et il a dégagé, dans une étude publiée en postface, les points essentiels de cette méthodologie.

Un autre répertoire de textes est *l'Histoire du Canada par les Textes,* par Michel Brunet, Guy Frégault et Marcel Trudel (Fides), ouvrage du plus haut intérêt parce qu'il met à la disposition du grand public un certain nombre de textes essentiels de notre histoire qui jusqu'ici étaient enfouis dans les archives et accessibles aux seuls chercheurs. Ces textes nous donnent de notre évolution historique une image assez complète et, en général, juste. Comme le soulignent les auteurs, l'histoire ne s'écrit pas sans textes, sans documents, et il faut leur savoir gré de nous avoir ainsi livré, en un seul volume, un répertoire de sources historiques dont la lecture est passionnante. Chaque document est précédé d'une note explicative, dont certaines sont discutables, et il faut espérer que les auteurs voudront nous donner de leur répertoire une édition revue et augmentée dans laquelle nous pourrions trouver un plus grand nombre de textes qui nous éclaireraient sur la vie quotidienne de nos ancêtres, ainsi que sur notre politique étrangère depuis l'incident de Chanak. Il faut espérer qu'ils incluront dans une nouvelle édition la fameuse dépêche de Galt à Newcastle, qui est le document le plus significatif que nous ayons sur la conquête du gouvernement responsable en 1848. Malgré ses lacunes, *l'Histoire du Canada par les Textes* est un ouvrage de grand intérêt qui rendra de grands services aux profanes qui s'intéressent à l'histoire, aux professeurs et aux étudiants.

C'est un homme qui a passé toute sa vie au milieu des sources, Gustave Lanctôt qui, avec Marcel Trudel, a publié cette année l'ouvrage historique le plus fidèle aux lois de l'objectivité scientifique. *Réalisations françaises de Cartier à Montcalm* (Chantecler) est un recueil d'études historiques distinctes sur des personnages, des époques ou des aspects de la Nouvelle-France. Certaines études ne nous apportent rien de nouveau, par exemple celle qu'il a consacrée à Cartier et qui n'est qu'un résumé de son livre sur le grand navigateur. D'autres ne sont que des tableaux généraux, comme celle qui termine le volume et qui est une sorte de bilan de l'aventure française en Amérique du Nord, de Cartier à Montcalm. Les autres abordent des sujets peu explorés jusqu'ici, comme les premiers budgets ou le régime municipal en Nouvelle-France, ou renouvellent des sujets connus, comme l'établissement de La Roche à l'île de Sable. L'auteur, qui

écrit une langue sèche et banale, sait admirablement conduire une enquête historique et présenter ses conclusions. Peu porté vers la synthèse, il aime à discuter longuement de questions disputées et il sait ne pas dépasser ce que permettent d'affirmer les documents. Il est toutefois intéressant de noter que, sur une question aussi discutée que la rivalité de Vaudreuil et de Montcalm, Gustave Lanctôt a des vues qui sont diamétralement opposées à celles que son ancien collègue Robert de Roquebrune vient d'exposer dans les deux derniers numéros de *la Nouvelle Revue canadienne*, ce qui nous amène à constater une fois de plus combien la vérité historique est fragile, puisque les archivistes eux-mêmes peuvent différer totalement d'opinion sur certains sujets.

On ne saurait concevoir deux historiens plus divers que Gustave Lanctôt et le chanoine Lionel Groulx, qui vient de publier le tome II de son *Histoire du Canada français* (éditions de l'Action nationale). Autant le premier aime à ne pas quitter d'une ligne les documents connus et à épuiser la connaissance possible d'une question de détail, autant le second aime à survoler un sujet et à brosser de larges fresques où abondent les généralisations. Autant le premier écrit une langue pauvre et incolore, autant le second aime à trouver une image qui frappe l'imagination et, souvent, ravit le lecteur. Comme écrivain, le chanoine Groulx est aujourd'hui le premier de nos historiens. Mais l'inconvénient de sa méthode est qu'il ne nous donne pas ses sources et qu'il faut croire à ses généralisations, alors que la foi en histoire est irrecevable. Son *Histoire du Canada français* se lit comme un roman, c'est un livre qui satisfait en nous le goût de la synthèse; mais, en résumant une question dans un chapitre qui forme un petit tout, il est à craindre qu'il ne soit obligé de laisser de côté des éléments qui n'entreraient pas dans sa synthèse et qui néanmoins auraient été des facteurs avec lesquels il fallait compter. Il y a chez lui quelque chose de ces rhéteurs sur lesquels le répertoire du père Lacroix jette une vive lumière, ce qui explique le succès de son œuvre et l'étendue de son action. Il appartient cependant aux spécialistes de l'histoire d'étudier scientifiquement son œuvre et de démontrer si sa synthèse est fidèle ou non à la totalité de la vérité historique. Le profane, qui ignore les sources, ne saurait le faire; tout au plus lui

est-il possible de constater les avantages et les inconvénients de la méthode et de se sentir en plus grande sécurité en lisant un ouvrage comme *le Régime militaire dans le Gouvernement des Trois-Rivières* dans lequel l'auteur n'avance que lentement, appuyé sur les documents qu'il livre au lecteur en même temps que ses commentaires explicatifs. Mais il n'y a nul doute que jamais un ouvrage aussi scientifique que celui de Marcel Trudel n'aura le public que s'est gagné le chanoine Groulx en brossant, avec un talent d'écrivain qu'on ne retrouve chez aucun de ses collègues actuels, de hautes images de notre passé pour en tirer des leçons pour la génération présente et pour les générations futures. Le chanoine Groulx est le plus engagé de nos historiens et d'eux tous, le meilleur écrivain. Il n'appartient pas au profane que je suis de dire s'il est simultanément le meilleur de nos historiens, question, comme on le sait, fort controversée entre les gens du métier.

## *Études de textes.*

Il n'a paru au cours de la dernière année aucun ouvrage de critique littéraire. Pour suivre l'activité critique chez nous, il faut consulter nos revues et nos journaux qui consacrent à la chose littéraire plus d'espace qu'ils ne le faisaient autrefois. Mais il a paru trois ouvrages qu'on peut considérer comme des études de textes, et fort différents l'un de l'autre.

*L'Étude sur les Écrits de saint Jean de Brébeuf,* par le Père René Latourelle, s.j., (éditions de l'Immaculée-Conception) est une œuvre d'érudition scientifique qui constitue un heureux complément au livre du Père Léon Pouliot sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France. L'auteur étudie les écrits que nous a laissés le grand missionnaire afin d'en mettre en lumière et la portée historique et la portée humaine. Ce travail d'érudition souligne l'importance de ces textes anciens jusqu'ici trop peu étudiés chez nous, et l'auteur, par son exemple, nous invite à entreprendre des études analogues pour d'autres auteurs d'écrits historiques sur lesquels nous n'avons guère encore que des vues très générales et sans doute souvent imprécises. Il y a là tout un domaine presque vierge qui attend les patients travailleurs qui lui feront violence et en révéleront la richesse. Il est assez étonnant que dans un pays où l'historiographie

a atteint à un degré presque maladif, si peu de nos chercheurs aient produit de véritables ouvrages scientifiques sur nos origines. Tout jeune encore, le Père Latourelle devient ainsi un des rares pionniers en ce domaine. Nous en attendons d'autres.

Séraphin Marion est, depuis plusieurs années, un autre pionnier dans un domaine avant lui pratiquement inconnu de notre histoire: nos premiers journaux. Avec une patience qu'on pourrait qualifier d'angélique, il a lu ces journaux d'autrefois où le pire abonde, pour en tirer tout ce qui concerne la chose littéraire. *La Bataille romantique,* tome VII des *Lettres canadiennes d'autrefois* (éditions de l'Université d'Ottawa), n'offre cependant pas l'intérêt de certains tomes antérieurs qui nous obligeaient à reviser le jugement que nous portions sur nos origines littéraires. Cette fois, le tome entier est consacré à rappeler les divers remous créés au Canada français par la découverte des écrivains romantiques au dix-neuvième siècle, remous qui offrent souvent peu d'intérêt, et dont la signification réelle n'est pas toujours mise en valeur en raison du fait que l'auteur n'a pas défini clairement les termes du débat classique-romantique. Séraphin Marion, qui écrit toujours dans cette langue faite de lieux communs qui fut toujours la sienne et qui a aujourd'hui un caractère nettement archaïque, a produit là le moins bon peut-être de ses livres. Il faut toutefois reconnaître que l'auteur a le mérite d'explorer un pays à peu près totalement inexploré jusqu'ici et, par là, il rend un service assez considérable à ceux qui s'intéressent à l'évolution des idées littéraires chez nous.

C'est un livre assez étrange que celui du Frère Robert, é.c., qui nous est présenté comme un traité d'astronomie et qui n'est fait que d'un répertoire de textes d'écrivains commentés. *Les Astres et les Lettres* (Chantecler) ne nous présente pas une vue systématique de l'univers, comme l'auteur y prétend dans sa préface, mais des textes épars d'écrivains dans lesquels il est question de l'univers étoilé, de la terre, du soleil, de la lune, de l'espace, etc., et que l'auteur commente en tant qu'astronome. Le procédé ne va pas sans de graves inconvénients: d'une part, l'ouvrage ne nous donne qu'une vision fragmentaire de l'univers et le lecteur doit faire un effort considérable pour relier les unes aux autres les vérités scientifiques

que le commentateur dégage des textes cités; d'autre part, ces textes, tirés de leur contexte et commentés d'une manière analytique, ne nous révèlent pas quelle conception leurs auteurs se faisaient de l'univers. Il y a d'ailleurs des lacunes considérables dans le choix des textes commentés, et l'ouvrage a un intérêt surtout anecdotique, un intérêt de curiosité. Ni les astronomes, ni les écrivains n'en seront satisfaits. Le Frère Robert a néanmoins exploré ici un domaine trop négligé jusqu'ici et, s'il avait conçu son ouvrage selon une méthode plus rigoureuse et poussé plus loin son interprétation des textes en recourant à ce qu'on appelle les lieux parallèles, il aurait pu nous donner sur l'espace un document qui aurait été le pendant du beau livre de Poulet sur le temps. S'il refaisait, en suivant la méthode de ce dernier, un ouvrage sur la place qu'occupe l'espace dans la vision des grands écrivains, l'auteur pourrait produire un traité dont l'intérêt serait considérable et qui ouvrirait aux lecteurs tout un domaine à peu près inexploré encore de l'interprétation littéraire.

## *Pensées et chroniques.*

Journaliste, et partant mêlé aux événements, Louis-Philippe Robidoux a néanmoins su garder le goût de la solitude et de la méditation, comme en fait foi le recueil de pensées qu'il a publiées il y a quelques mois, *Lueurs* (éditions de la Tribune). L'auteur y révèle de la finesse, de l'ironie et de la pénétration, ce qui pourrait lui mériter le beau nom d'ami de la sagesse, d'autant plus qu'on le sent constamment à la recherche d'un équilibre dans lequel l'homme trouverait le bonheur. Nous le savions bon observateur des travers humains depuis ses *Feuilles volantes,* et son second recueil, inspiré presque exclusivement par la chose littéraire, nous le révèle fin lettré. Cet homme très simple, qui a toujours su rester en dehors des coteries littéraires, manifeste le goût qu'il a cultivé de la vie intérieure et il écrit qu'il n'aime guère ceux qui crient sur les toits, que c'est même en restant sous le toit qu'on réussit le mieux à cultiver son esprit. Si certaines de ses pensées sont banales, d'autres, des calembours plus ou moins heureux, la plupart d'entre elles disent avec netteté en dix ou vingt mots ce que certains auteurs ne parviennent qu'à dire plus mal en un long paragraphe. Peu de nos écrivains savent être aussi

concis. Quand on sait observer les hommes et exprimer ses opinions d'aussi heureuse façon, on est écrivain: mieux valent quelques pensées qui vont loin que d'épais romans qui ne savent même pas partir. Louis-Philippe Robidoux prend sa place, qui est la première, au nombre de nos rares moralistes qui aient condensé en quelques pensées ce qu'ils avaient à dire aux hommes.

Le Père Ernest Gagnon, s.j., au contraire, aime les développements lyriques, comme il vient de le montrer dans *l'Homme d'ici* (Institut littéraire de Québec), recueil de méditations sur la destinée de l'*homo religiosus*. Ce petit livre, qui pose une foule de problèmes, et des plus graves, manifeste chez l'auteur un réel effort de pensée personnelle dans un pays où les lieux communs sont rois. L'auteur est un intuitif et un émotif, et il écrit avec une vigueur, un dynamisme peu communs chez nous; un évident goût pour la rhétorique donne à ces méditations leur rythme rapide, syncopé, irrégulier comme la conversation. On souhaiterait néanmoins que le Père Gagnon, mettant un frein à son naturel enthousiasme, approfondisse davantage les thèmes qu'il aborde sans jamais les épuiser, désireux qu'il est de se précipiter vers une nouvelle idée dès qu'il en a suggéré une. Aussi le lecteur est-il quelque peu bousculé et doit-il faire un effort constant pour saisir la pensée de l'auteur derrière le flot de mots qui l'assaille par vagues continues. *L'Homme d'ici* est un livre qui fait penser, qui sort des sentiers battus, et par là il ne ressemble en rien aux ouvrages didactiques ou scolastiques qui présentent habituellement chez nous des théories de tout repos sur ces graves questions de la vie et du salut de l'homme. Le Père Gagnon n'a rien des penseurs dogmatiques, mais on souhaiterait qu'il atteigne davantage à cette clarté qui est un des traits essentiels de la pensée française.

Sans nulle préoccupation métaphysique, au contraire, un Gaston de Montigny publiait autrefois, dans nos journaux, des chroniques, des contes et des vers que son frère, Louvigny de Montigny, a réunis en volume sous le titre d'*Étoffe du Pays* (Beauchemin). Alors qu'un Père Gagnon cherche aujourd'hui à nous amener à réfléchir sur notre vie intérieure, un Gaston de Montigny était attiré par le pittoresque de nos gens et, comme nos mœurs ont évolué assez considérablement depuis un demi-siècle, son livre nous procure une impression de dépayse-

ment qui n'est pas sans un certain charme. C'est un voyage dans un passé encore proche et déjà lointain que nous fait faire ce livre où nous découvrons des images d'une société canadienne qu'il faut bien qualifier d'archaïque. Gaston de Montigny ne fut ni un grand poète, ni un grand prosateur; ses vers et ses contes ne sont pas la meilleure partie de ce livre posthume. C'est le chroniqueur en lui qui nous intéresse le plus aujourd'hui, chroniqueur qui a pratiqué une forme de journalisme à peu près totalement disparue de nos jours et qui permettait à l'auteur d'être personnel et satirique, ce qui n'est plus permis dans la grande presse. Nos journalistes sont désormais d'une gravité qui, je le crains, tient davantage de la lourdeur que du sérieux. Mais, à l'époque où écrivait Gaston de Montigny, la liberté d'expression était fort grande, et les meilleures pages d'*Étoffe du Pays* nous en donne la nostalgie.

C'est également un sentiment de dépaysement qu'on éprouve à la lecture de *Testament de mon Enfance*, récit autobiographique de Robert de Roquebrune (Plon), qui est un des livres les plus charmants de toute notre littérature. Ceux qui classent leurs livres par affinités dans leurs bibliothèques voudront mettre ce livre auprès des *Anciens Canadiens* et des *Mémoires* de Philippe-Aubert de Gaspé; c'est d'anciens Canadiens d'ailleurs que nous parle l'auteur qui, en évoquant les années heureuses de sa jeunesse, a fait revivre tout un petit monde en voie de disparition. L'auteur nous introduit dans l'intimité d'une vieille famille seigneuriale dont il décrit la vie dans ce vieux manoir de l'Assomption, qui sera la proie des flammes aux dernières pages du livre, et que la famille de l'auteur a déjà quitté pour suivre dans la métropole le père qui, après de nombreuses années d'inactivité — plusieurs héritages permettaient ce luxe — est devenu fonctionnaire. C'est une jeunesse faite de bonheurs faciles à une époque où le rythme de la vie n'était pas encore devenu frénétique, qu'évoque Robert de Roquebrune avec une nostalgie qui met une pointe de tendresse triste dans un récit aux couleurs souriantes. L'auteur avoue lui-même qu'il a manifesté dès l'âge le plus tendre un certain goût pour le faste, l'inutile, la poésie du décor, en quoi il n'est pas sans ressemblance avec cet ancêtre dont il nous parle, qui ne prenait ses repas qu'avec des gants. *Testament de mon Enfance* est le livre d'un homme qui

ne prend la vie qu'avec des gants et qui se refuse obstinément à accepter certaines transformations que le temps a fait subir à toutes choses. Il y a chez lui un refus de la vie, refus qui est un choix, une attitude qui implique toute une philosophie de l'existence et qui fait de l'auteur un déraciné, un inadapté, à l'âge atomique.

On sait que Robert de Roquebrune est archiviste, ce qui l'amène à vivre au milieu des vieux papiers. Mais ce n'est pas seulement par profession qu'il vit dans le passé, c'est par goût, par nature; on sent combien il regrette — vains regrets — un monde disparu qui l'a rendu heureux, et combien il doit souffrir de voir ce monde se transformer à une vitesse vertigineuse, et se complaire à se rappeler cette enfance qu'il a évoquée pour nous avec un réel talent de conteur. L'auteur ne nous confie guère ses pensées intimes, mais il décrit l'appareil extérieur qui donnait à la vie du manoir son charme et sa douceur, et certains événements, les uns gais, les autres tristes, qui venaient parfois rompre la monotonie de jours pareils les uns aux autres. Comme il est issu de deux familles illustres du Canada français, l'auteur nous rapporte également des souvenirs de famille qui ont un intérêt historique et qui nous font pénétrer loin dans la connaissance du type de civilisation que les seigneuries ont implantée le long du Saint-Laurent. *Testament de mon Enfance* se lit comme un roman, c'est le roman vécu d'un homme qui a voulu perpétuer dans un monde dur des vertus d'un autre âge, mais dont l'anachronisme ne détruit pas le charme. De tous les livres parus cette année, c'est peut-être le seul qui sera encore lu dans un siècle, et on peut concevoir que nos petits-fils y prendront la sorte de plaisir que nous prenons encore aujourd'hui aux *Anciens Canadiens.*

## *Le roman.*

Il a paru au cours de la dernière année une vingtaine de romans, mais ceux qui méritent d'être retenus ne sont qu'au nombre de six. Deux d'entre eux sont l'œuvre d'écrivains qui ont déjà pris leur place dans nos lettres, Louis Dantin et Léo-Paul Desrosiers; trois autres sont signés par des écrivains qui avaient déjà souligné leur existence, Roger Viau, Yves Thériault et Charlotte Savary, et le dernier est l'œuvre d'André Langevin, lauréat du Prix du Cercle du Livre de France.

Ces romans, fort divers les uns des autres par le sujet comme par l'écriture, ne sont pas des réussites totales, mais ils ont des qualités assez grandes pour s'imposer à notre attention; leur diversité même est un sujet d'intérêt, tant il est vrai que tout romancier nous propose, consciemment ou non, une manière de voir qui lui est propre et qui donne à son œuvre son sens.

*Les Enfances de Fanny* de Louis Dantin (Chantecler) n'ajoutera rien à la célébrité de son auteur. C'est un roman banal, dont les personnages sont dépourvus de mystère, et écrit dans une langue facile, claire et simple, mais sans force ni couleur. Cette histoire d'une liaison entre un blanc raffiné et une noire n'offre par elle-même qu'un intérêt très limité, bien que l'auteur ait réussi à décrire avec vérité les problèmes essentiels qu'impose aux noirs leur situation difficile en Nouvelle-Angleterre. L'intérêt de l'œuvre vient surtout de ce qu'elle est une autobiographie romancée et qu'elle nous fait connaître un épisode de la vie d'un de nos écrivains les mieux doués de sa génération, entrer dans la tragédie de cet homme qui dut vivre à l'écart de la société et porter jusqu'à la mort le fardeau d'une angoisse religieuse que nulle consolation humaine ne parvenait à dissoudre. *Les Enfances de Fanny* est un roman médiocre, autant par l'affabulation que par l'écriture, mais c'est un document émouvant sur le désarroi d'un homme qui, ayant perdu la foi, a cherché dans l'art et dans l'amour d'une pauvre noire des consolations qui n'étaient à la mesure ni de son idéal ni de son inquiétude.

C'est également l'aventure spirituelle d'une créature complexe qu'a évoqué Léo-Paul Desrosiers dans son dernier roman, *l'Ampoule d'Or* (Gallimard). Ce récit, écrit à la première personne par l'héroïne devenue vieille, est simple de lignes et lyrique de ton, simplicité qui lui vient du sujet, lyrisme inspiré par cette Gaspésie où se situe l'action. Le sujet est, en effet, des plus simples: c'est la découverte du divin par une jeune fille laide, hardie, volontaire, envieuse, jalouse et obstinée, découverte qui lui apportera la paix en apaisant son cœur d'abord tourné tout entier vers la possession des félicités terrestres. Cette découverte, Julienne la fait dans la Bible ouverte par hasard et lue avec avidité; c'est d'ailleurs la Bible qui a fourni à l'auteur son titre, car il est écrit au livre de l'Ecclésiaste: « Souviens-toi de ton créa-

teur aux jours de ta jeunesse avant que se rompe le cordon d'argent, que se brise l'ampoule d'or. » Le récit tout entier n'est inspiré que par ce progrès que fait la parole divine dans l'âme de la jeune femme qui, après avoir été frustrée dans son amour et chassée par un père intransigeant, a découvert dans la conscience de son indignité la valeur du renoncement dans la marche vers la pureté et l'amour. Léo-Paul Desrosiers, délaissant le roman historique, genre dans lequel il est passé maître, a écrit là un récit d'une certaine densité psychologique, d'une inspiration spirituelle élevée et d'une poésie souvent haute. Il faut regretter qu'il ait abusé des citations de la Bible, sans doute très belles en elles-mêmes mais qui ralentissent trop l'action déjà maigre, et qu'il n'ait pas non plus donné à ses personnages une présence plus grande. *L'Ampoule d'Or* est un livre qui n'est pas sans analogies avec *la Minuit* de Félix-Antoine Savard, autre récit d'une aventure spirituelle dans un décor sauvage, et l'un et l'autre livre valent davantage par la qualité de l'écriture que par l'affabulation qui est pauvre dans l'un comme dans l'autre. Mais Savard et Desrosiers sont aujourd'hui au nombre de nos meilleurs prosateurs, et ils se distinguent de la majorité de leurs confrères par ce goût qu'ils partagent de l'image heureuse et du symbole. Tous deux ont un style, ce qui n'est pas non plus à dédaigner dans un pays où même les romanciers les plus lus écrivent parfois une langue aussi banale et incolore que celle des quotidiens. Car, on ne le répétera jamais trop, pour être romancier, il faut au préalable être écrivain. Heureusement, *l'Ampoule d'Or* vient nous rappeler que Léo-Paul Desrosiers est un écrivain, mais je crois qu'il excelle davantage dans les grandes fresques historiques — *les Engagés du Grand Portage* et *les Opiniâtres* sont au nombre de nos meilleurs romans — que dans le roman d'inspiration plus intime, bien que *l'Ampoule d'Or* ne nous laisse pas indifférents.

Ce sont précisément ces qualités d'écriture, ce style, qui manquent à Roger Viau pour être un romancier de qualité. Son premier roman — il s'était d'abord révélé par un recueil de nouvelles — est, en effet, écrit avec la plus grande banalité, ce qui est d'autant plus regrettable que cet auteur ne manque ni d'observation ni, parfois, de pénétration. Mais *Au Milieu, la Montagne* (Beauchemin) est surtout un document, et un document qui reprend presque tout entier le sujet

de *Bonheur d'Occasion.* Cette histoire d'un amour malheureux n'est de toute évidence que le prétexte auquel a recouru l'auteur pour décrire la vie misérable d'une pauvre famille canadienne-française de l'est de Montréal durant les années terribles de la dépression économique. L'auteur intervient d'ailleurs souvent dans le récit pour exposer ses vues sur la question sociale, et le roman touche parfois à la thèse. Il nous fait sentir tout ce qui sépare la pauvre Jacqueline Malo du riche Gilbert Sergent, et que le mariage est entre eux impossible en dépit de ce rapprochement entre eux sur le plan passionnel. L'auteur nous dit lui-même qu'il y a dans la société des étages distincts entre lesquels il n'y a guère de communication. On sent que l'auteur éprouve une certaine tendresse pour cette famille de déshérités que sont les Malo et c'est avec indulgence qu'il juge leurs faiblesses. Mais le récit reste plutôt superficiel, l'auteur ne s'installe jamais au cœur du drame de ses personnages pour le vivre par le dedans, de sorte qu'il n'atteint jamais à ce pathétique extrême auquel certains autres ont atteint avec des sujets analogues. Le goût du pittoresque est trop souvent évident pour que nous sentions l'auteur très pris par son sujet, et il reste toujours détaché de ses personnages, témoin de leur drame, d'un drame qui reste en somme extérieur à la vie profonde de l'auteur. Ce goût du pittoresque est si prononcé que l'auteur n'a pas pris moins de cent soixante pages pour nous présenter les membres de la famille Malo et a retardé la naissance de l'action jusqu'à la seconde partie de son long roman. C'est ce goût du pittoresque qui l'a amené à abuser du parler populaire et des situations comiques en évoquant la tragédie d'une famille aux prises avec l'extrême misère et le plus complet abandon. Grâce à ses dons d'observation, il a su décrire avec une grande précision la vie quotidienne des Malo, et c'est ce qui donne à son roman sa portée documentaire, mais il faut peut-être rappeler ici que tout grand romancier est un créateur qui transpose son sujet afin de lui donner une unité spirituelle et une signification profonde, auxquelles il n'est pas possible d'atteindre par la seule accumulation de détails saisis sur le vif par un procédé qui rappelle la photographie.

Cette sympathie d'un Roger Viau à l'égard de ses personnages qui rend émouvantes certaines parties de son récit, elle est totalement

absente des *Vendeurs du Temple*, le dernier roman d'Yves Thériault (Institut littéraire de Québec). Ce jeune écrivain, qui s'était distingué par un des bons romans des dernières années, *la Fille laide*, se révèle ici inférieur à lui-même, et son dernier livre marque une régression même par rapport au *Montreur d'Ours*. Chose étrange, Yves Thériault a totalement transformé son écriture, et ce style quelque peu artificiel mais original qu'il avait développé des *Contes pour un Homme seul* à *la Fille laide*, et qu'on retrouvait encore dans *le Montreur d'Ours*, est complètement absent des *Vendeurs du Temple*, récit écrit sans soin comme les nouvelles d'un grand quotidien. Ce dernier livre est nettement le moins bon des quatre que Thériault a publiés à date, et cela à tous points de vue. Non seulement il est écrit dans une langue banale, incorrecte, chargée de fautes grossières, mais les personnages ne sont que des caricatures d'hommes ou de femmes, et on n'y retrouve pas cette unité d'atmosphère qu'il avait su imposer à des récits antérieurs. En abordant la satire sociale, Yves Thériault s'est fourvoyé, il a prouvé que là n'était pas sa voie, et il faut lui conseiller de revenir à cette sorte de récits qu'on pourrait appeler cosmiques et qui semblent merveilleusement accordés à son tempérament d'écrivain. Yves Thériault reste l'auteur de *la Fille laide*, et ce roman lui donne une place parmi nos meilleurs romanciers. Mais *les Vendeurs du Temple* sont une erreur; mieux eût valu pour sa célébrité littéraire que ce livre ne fût jamais publié.

Meilleur que *les Vendeurs du Temple* est le deuxième roman de Charlotte Savary, *Et la Lumière fut* (Institut littéraire de Québec). L'auteur est nettement attiré par les problèmes sociaux et par les problèmes moraux, et de son premier roman à son deuxième, il y a certes un approfondissement de la conscience, et même une plus grande densité tragique. L'auteur ne sait malheureusement pas encore incarner parfaitement dans ses personnages ces drames intérieurs qu'elle évoque, drames réels et graves, drames essentiels. *Et la Lumière fut* est, comme *la Fin des Songes* de Robert Élie, une recherche de la lumière dans la nuit, mais les deux œuvres sont d'un style très différent, et il suffit de les comparer pour constater ce qu'il manque encore à Charlotte Savary: l'art de composer un tout harmonieux avec des thèmes disparates. Chez elle, les contrastes sont trop violents et

le lecteur est trop souvent bousculé pour se laisser totalement conquérir. De plus, l'absence de tout style propre à l'auteur prive de résonances esthétiques un roman qui, pourtant, ne manque pas de révéler chez son auteur un réel désir de pénétrer les secrets derniers de ses personnages. Charlotte Savary nous rappelle par ses premiers romans que l'homme reste la matière première et essentielle du roman; il lui reste à apprendre à transposer cette matière dans une œuvre qui atteigne à la beauté par l'équilibre des parties, l'unité intérieure des personnages et un style qui soit le sien et qui soit pour ses œuvres une authentique signature.

Plus noir que tous les autres romans de l'année est *Évadé de la Nuit* d'André Langevin (Cercle du Livre de France). C'est là un premier roman, et ce roman est plus qu'une promesse. C'est, malgré ses défauts, le roman le plus puissant de l'année, celui qui révèle le plus nettement un tempérament de romancier, et de romancier en proie au désespoir. L'auteur est encore très jeune et il est trop tôt pour dire s'il dépassera ou non l'expérience centrale qu'il traduit dans *Évadé de la Nuit.* Mais, ce qui est certain, c'est que les personnages de ce roman ne parviennent guère à s'évader de la nuit qui les entoure et les pénètre, alors que ceux de *la Fin des Songes* et d'*Et la Lumière fut,* certains d'entre eux du moins, découvrent la lumière au bout de la nuit. L'expérience fondamentale d'André Langevin semble être celle de la solitude, ses personnages restent fermés, ils ne parviennent pas à communiquer vraiment entre eux, et c'est pourquoi la seule issue pour eux est la mort. La vie n'est qu'une marche dans le tunnel, et le tunnel est ici sans issue. Cette expérience du désespoir auquel conduit la solitude essentielle, l'auteur l'exprime avec force, il force même son talent pour y parvenir. On sent qu'il cherche à rendre sensible l'horreur que ses personnages inspire, et qu'il ne recule devant rien pour y parvenir. Il y a d'ailleurs chez lui, et ici on songe à Sartre, un goût évident pour le masochisme et pour tout ce qui donne la nausée. Ce n'est pas par hasard qu'il y a entre Roger Benoît et le monde extérieur « un mur de gélatine épais », que Jean Cherteffe est impressionné par les lèvres du cadavre de son père qui « ont la couleur de tissus de dissection »; c'est que chez l'un comme chez l'autre, l'auteur a retrouvé son expérience de la

solitude et de la mort, qui donne à son roman un ton si tragique et qui en fait un témoignage impressionnant sur la misère d'un monde sans Dieu. Je ne puis rester insensible au drame que cette œuvre évoque, même si je ne puis partager le point de vue de l'auteur; mais je puis, sans lui nier le droit de voir les choses et les êtres comme il les voit, regretter qu'il ait trop souvent forcé son talent et qu'il se soit complu dans des observations abstraites, générales, trop vagues. Nous sommes cependant en présence d'un écrivain de qualité dont la carrière sera brillante si elle manifeste un approfondissement et une épuration des qualités déjà présentes dans cette première œuvre.

## *La poésie.*

La production poétique de la dernière année est, somme toute, fort pauvre. De la plupart des poètes qui nous sont devenus chers, nous n'avons rien pu lire; seuls Rosaire Dion-Lévesque et François Hertel, parmi les aînés, et Sylvain Garneau, parmi les jeunes, ont ajouté à leur œuvre. D'autre part, deux nouveaux venus méritent de retenir notre attention, Pierre Trottier et Fernand Dumont.

Les *Jouets* de Rosaire Dion-Lévesque (Chantecler), il faut bien le dire, ne sont pas de la poésie; ce sont de simples exercices de prosodie d'inspiration enfantine, et cela n'ajoute rien à la célébrité d'un poète qui a conquis une place parmi nos meilleurs écrivains. D'autre part, les *Jeux de Mer et de Soleil* de François Hertel (l'Ermite) semblent marquer un retour définitif de l'auteur au vers régulier, en même temps qu'un réel approfondissement de sa conscience propre. L'auteur n'a pas seulement abandonné ici ce vers désarticulé qu'il avait longtemps pratiqué et qui avait quelque chose d'artificiel, pour revenir aux formes poétiques traditionnelles, il a également renoncé à épater le bourgeois par ces tours de passe-passe qu'il chérissait et, en atteignant à une simplicité plus dépouillée, il atteint simultanément à une puissance d'émotion accrue. On a vraiment, cette fois, accès à la vérité du poète, et cette vérité est profondément tragique, elle est la constatation d'une faillite et l'aveu d'une impuissance. François Hertel a tourné le dos à un passé qui était surtout fait d'un angélisme impénitent, et devant l'avenir inconnu, il ne découvre qu'un moi livré à la solitude et attiré par le désespoir. Mais ce moi n'est

pas méprisable, au contraire, il est probablement plus voisin du salut dans cette nudité qu'il se découvre que sous les artifices qui lui cachaient son mal réel. Il était sans doute essentiel que l'auteur passe par cette crise, qu'il descende aux enfers; il ne lui reste qu'à remonter vers la lumière, cette fois dénudé des vanités auxquelles il s'est longtemps complu, et simple et humble comme cet enfant qui, « esseulé aux sentes de la vie », entend monter du fond de son cœur ce cri vers sa mère qui lui rappelle son origine et peut lui rendre son sens religieux. Ce cri de l'homme au midi de la vie est d'autant plus émouvant qu'il traduit tout le mal qu'il y a à être un homme qui, du fond de sa misère, renonce à se laisser définitivement enliser sous les sables aux troublants mirages.

Une non moindre résonance spirituelle se trouve dans les poèmes de Fernand Dumont qui, avec *l'Ange du Matin* (Éditions de Malte), s'inscrit dans la double projection d'Alain Grandbois et de Saint-Denys Garneau. Du premier, il a le goût des images insolites et l'expérience de la solitude au milieu d'un monde rempli de sortilèges; du second, il a cette absence de rhétorique qui lui fait préférer la simple indication au développement continu. Mais il est différent de l'un et de l'autre, ne serait-ce que par cette aridité poétique qui lui est propre et qui fait de ses courts poèmes des arêtes sans la chair. Cette poésie est désincarnée, elle est une aventure de l'esprit seul et, par là, elle manque de cette humilité par laquelle le poète ne serait qu'un homme parmi les hommes. Cette poésie est toute intérieure, elle ignore le monde, et c'est pourquoi elle ne nous satisfait pas totalement. On sent bien que le poète est dans l'attente de quelque chose, qu'il est ouvert à ce qui pourrait venir, mais il semble que rien ne vienne peupler cette solitude intérieure qui reste ainsi aride. En renonçant à la rime et au mètre, pour ne suivre que des lois intimes, Fernand Dumont a renoncé à tout ce qui établit entre lui et le lecteur une sorte de connivence préétablie, et c'est pourquoi la communion est si difficile entre cette méditation personnelle et celui qui n'en reçoit que les indices. Le poète est jeune, il semble vouloir rester fidèle à lui-même et fuir la littérature; puisse-t-il découvrir avant trop longtemps que, pour être pleine, la poésie doit être plus qu'une expérience personnelle, qu'elle doit être aussi un chant.

Que la poésie soit un chant, c'est ce que sentent naturellement un Sylvain Garneau et un Pierre Trottier, deux autres jeunes poètes qui, avec Fernand Dumont, assurent la relève. A la vérité, leur poésie est aux antipodes de celle de ce dernier, et différente l'une de l'autre. Il y a chez l'un et chez l'autre, une rhétorique, chacune propre à l'auteur, chacune constituant la marque distinctive, la signature du poète. Sylvain Garneau, qui s'était révélé avec ses *Objets trouvés*, ne déçoit pas avec *les Trouble-fête* (Éditions de Malte), tandis que Pierre Trottier prend place parmi nos poètes les plus prometteurs avec *le Combat contre Tristan* (Éditions de Malte).

C'est par un délicieux mélange d'émotion et d'ironie que Sylvain Garneau atteint à ce charme qui lui est particulier chez nous et qui n'est pas sans rappeler parfois une certaine tradition de la chanson française dont Félix Leclerc a aussi retrouvé la veine. Il sait admirablement traiter des grands thèmes sur un ton léger et, grâce à un sens prononcé de la musique, il fait un chant de l'ironie elle-même. Chez lui, nous sommes constamment en pays de fantaisie, où le grave et le léger se marient sans heurts malgré leurs apparentes antipathies, et il est étonnant de constater comment il sait rester tendre lorsqu'il se rit d'un sujet, et comment il sait rester lucide lorsqu'il s'abandonne à l'émotion. Cette poésie est un sourire, ce qui n'est pas commun chez nous, et il faut sans doute préférer de la bonne poésie mineure à de la mauvaise poésie majeure. En tout cas, les meilleures pages des *Trouble-fête* sont de celles qu'on aime à relire et à apprendre par cœur pour se les dire aux jours de tristesse. Sylvain Garneau sait chanter, et il sait faire une chanson du moindre rien, ce qui est un caractère auquel on peut reconnaître les poètes de son espèce qui, auprès des grands lyriques, ont toujours perpétué cette chanson mineure qu'on retrouve à toutes les époques dans les bonnes anthologies.

Pierre Trottier chante lui aussi, mais il est un lyrique, et son *Combat contre Tristan* n'a rien de cette ironie qui fait le meilleur du charme de son confrère. C'est un grand thème qu'il a abordé dans cette suite poétique, et il est consolant de penser que la grandeur du sujet ne l'a pas écrasé, qu'au contraire, il a su renouveler de manière très personnelle ce thème de l'aventure amoureuse qui est le thème central de la poésie narrative du moyen âge. Avec un appareil d'ima-

ges nombreuses et d'une continuité soutenue, au point d'en devenir parfois fastidieux, il célèbre cette aventure de l'homme attaché par mille liens à la femme et à la terre et qui simultanément en veut être détaché. C'est l'insatisfaction qui est le thème central de cette suite poétique, une insatisfaction congénitale qui pousse l'homme à chercher par delà toutes choses ce qui serait éternel et immuable, et pourtant cette insatisfaction ne parvient pas à le détacher de ce monde qui l'assaille et le tente et lui inspire des vers d'une riche beauté. Car cette poésie, contrairement à celle d'un Fernand Dumont, est profondément incarnée, et elle est aussi profondément localisée et située dans le temps. *Le Combat contre Tristan* eut pu être le cri d'un homme en proie au seul amour, mais Pierre Trottier en a fait une sorte de symphonie, aux mouvements variés et parfois syncopés, où nous retrouvons mêlés au thème de l'amour, cette terre qui est la nôtre, et cet espace qui donne à notre aventure plus d'une dimension. S'il était parvenu à resserrer encore davantage le tissu de son poème et à atténuer davantage ce que certaines broderies y ont de trop éclatant, le poète eût entièrement comblé les lecteurs les plus difficiles.

## *Le théâtre.*

Le théâtre a toujours été au Canada français un parent pauvre. Sans doute, depuis quelques années surtout, des spectacles de qualité ont été montés sur nos scènes, mais nos meilleures compagnies ne montent que des pièces du répertoire étranger. A l'exception de *Ti-Coq,* immense succès populaire, les quelques pièces canadiennes créées depuis quelques années n'ont guère tenu l'affiche que quelques jours. C'est ce qui est arrivé, cette année, à *Brutus,* drame en trois actes et un épilogue de Paul Toupin, qui a néanmoins valu à son auteur le prix de littérature de la province de Québec. Les critiques ont souligné ainsi la valeur de la pièce, mais le public lui est resté indifférent. L'histoire se répète. Il est vrai que le *Brutus* de Paul Toupin manque de qualités scéniques, bien que certaines scènes soient très efficaces. Le défaut principal de l'œuvre est de manquer d'imprévu; le dialogue suit son cours naturel jusqu'au déroulement prévu, sans rebondissement de l'action, sans coup d'éclat. Comme *Un Fils à tuer,* d'Éloi de Grandmont, la pièce de Toupin est concise, dense

et unie: trois actes rapides, fidèles à la loi des trois unités. De plus, sauf quelques monologues qui sont parfois trop longs, le dialogue est animé, les réparties brèves et frappantes. Paul Toupin a le sens de la langue dramatique, il lui reste à apprendre mieux l'art de la construction dramatique. Malgré ses défauts, *Brutus* est néanmoins une œuvre de qualité, et c'est une œuvre qui témoigne de la part de l'auteur d'une louable audace. Rares sont, en effet, les écrivains canadiens qui ont osé jusqu'ici reprendre de ces vieux sujets cent fois traités et tenté de les renouveler. Le *Brutus* de Paul Toupin ne ressemble pourtant en rien aux pièces les plus célèbres inspirées par l'amitié du préteur romain et de César. La pièce n'est pas une fresque historique, c'est l'évocation nue et nette du drame de l'amitié qu'ont vécu ces deux grands personnages de l'histoire romaine, et l'auteur a su mettre en valeur ce thème de l'amitié sans recourir au vain appareil des grandes machines hollywoodiennes. C'est pourquoi cette pièce canadienne est une des rares œuvres de chez nous qui, avec quelques développements scéniques plus dramatiques, pourraient toucher un public étranger. Il faut le signaler, car nos œuvres exportables ne sont pas aussi nombreuses que certains le croient.

* * *

La littérature canadienne de langue française est entrée dans la deuxième moitié du siècle sans éclat, sans tambour ni trompette, mais d'un pas égal et plus assuré qu'elle n'était entrée dans ce siècle. La distance parcourue depuis cinquante ans est grande, même si le terme auquel elle peut aspirer est encore éloigné. En s'enrichissant chaque année de quelques œuvres qui comptent, elle finira ainsi par constituer une somme littéraire qui aura une vie propre, une saveur propre. Qu'on la considère ou non comme une province de la littérature française, la littérature canadienne sera néanmoins un tout distinctif dans lequel nous pourrons découvrir les traits de notre propre visage.

Guy Sylvestre,
de la Société royale du Canada.

# *La mission de l'université*

## *A l'occasion du congrès de Pax Romana 1952*

### Congrès historique au Canada.

L'année 1952 aura été doublement importante pour nos écoles de haut savoir. C'est d'abord le centenaire du mouvement pédagogique universitaire inauguré par le cardinal John-Henry Newman, l'auteur du livre retentissant: *The Idea of a University* (1852). Symboliquement, cet anniversaire coïncide avec un événement d'une importance internationale, à savoir le congrès de Pax Romana, qui a été entièrement consacré à l'étude de la mission de l'université et qui s'est déroulé sur la terre canadienne: à Toronto, à Ottawa, à Montréal et finalement à Québec dans la vieille capitale où notre université mère célébrait également son Centenaire.

Pour la première fois, nos temples de haut savoir se remplirent de centaines d'étudiants et d'intellectuels venus de tous les pays du monde.

C'est le Canada qui a présidé à la clôture d'un siècle et à l'ouverture d'un nouvel âge dans l'histoire de la pédagogie universitaire. Voilà pourquoi le problème de l'université mérite toute notre attention. Le congrès de Pax Romana a entrepris d'étudier la mission de l'université à divers points de vue: historique [1], idéal [2], social [3], politique [4], international [5], religieux [6].

1 *Origines et évolution de l'université*, conférence de G.-B. Phelan, directeur de l'Institut d'Etudes médiévales à l'Université Notre-Dame.

2 *L'idée de l'université*, conférence de M. Olivier Lacombe, professeur à la Sorbonne.

3 *L'université et la société*, conférence de M. H. Hatzfeld, professeur à la Catholic University of America.

4 *L'université et l'Etat*, conférence de Son Excellence Jean Désy.

5 *L'université et la communauté internationale*, conférence de M. Alceu Amoroso-Lima, directeur du département des Affaires culturelles de la Pan American Union (Washington, D. C.).

6 *L'université et l'Eglise*, conférence de Mgr Alphonse-Marie Parent, vice-recteur de l'Université Laval.

Outre les magnifiques conférences qui furent données, neuf commissions furent chargées d'approfondir les divers problèmes, en de libres échanges de vues, et d'arriver à des conclusions pratiques.

Le but du présent mémoire est de dresser un bilan sommaire du mouvement de la pédagogie universitaire au cours des cent dernières années, depuis Newman jusqu'au récent congrès de Pax Romana, en répondant aux deux questions fondamentales suivantes: 1° quelles sont les causes du déclin de nos universités ? 2° quel est le meilleur moyen de provoquer l'essor de nos universités ?

## I. — BILAN D'UN SIÈCLE.

C'est le cardinal Newman qui a fait luire aux yeux de nos universités modernes l'idéal de la formation intellectuelle et de la culture intégrale comme le fruit de l'éducation libérale ou libératrice. Jusqu'à présent, ses écrits [7] sont considérés comme la mine inépuisable de la sagesse éducative.

> Newman [ dit lord Halifax ] traitait son sujet en fonction des idées de son temps; mais il a pénétré si profondément sous la surface des choses que son essai, écrit en 1852, semble encore vivant aujourd'hui. Newman est un champion des principes chrétiens contre les maux contemporains [8].

Newman a anticipé les plus récentes découvertes faites dans le domaine de la psychologie de l'apprentissage, de la formation de l'esprit, et mises en évidence par les connaisseurs de premier plan comme P. T. Orata [9], J. A. Castiello [10], C. H. Judd [11], W. C. Bagley [12], T. V. Moore [13], Charles Edward Spearman, Karl Buehler. Rien donc

[7] *The Idea of a University*, 1852; *On the Scope and Nature of University Education; Christianity and Scientific Investigation.*

[8] Lord Halifax et Oscar Halecki, *Mission des Universités*, Montréal, Œuvre des Tracts, septembre 1943, n° 291, p. 6.

[9] P. Orata, *Transfer of Training and Educational Pseudo-Science*, dans *The Mathematic Teacher*, 28 (1935), p. 265-289; *Recent Research Studies on Transfer of Training with Implication for the Curriculum, Guidance and Personnel Work*, dans *Journal of Educational Research*, 35 (1941), p. 81-101.

[10] J. A. Castiello, *A Humane Psychology of Education*, New-York, Sheed and Ward, 1936.

[11] C. H. Judd, *Education as the Cultivation of the Higher Mental Processes*, New-York, Macmillan, 1936.

[12] W. C. Bagley, *Education, Crime and Social Progress*, New-York, Macmillan, 1931, chap. III, VI, VIII.

[13] T. V. Moore, *Cognitive Psychology*, Philadelphia, J. B. Lippincott, 1939, p. 473-493; *The Nature of Intelligence and the Principles of Cognition*, New-York, Macmillan, 1923, chap. I, XXI.

d'étonnant si le mouvement de la pédagogie universitaire va pivoter autour du concept newmanien de l'université.

En 1930, parut le célèbre ouvrage du Dr Flexner sur les universités américaines, anglaises et allemandes [14], causant une véritable consternation. L'auteur vise à découvrir les racines du mal qui ronge les fondements des universités occidentales. *The Journal of Higher Education* a consacré un numéro entier à discuter les idées émises dans ce volume.

L'orage des discussions et des controverses, soulevé par le volume de Flexner, ne s'était pas encore calmé, quand, en 1936, le livre de Robert Maynard Hutchins, intitulé *The Higher Learning in America* [15], produisit l'impression de l'explosion d'une bombe atomique. *The International Journal of Ethics* — dont le rédacteur est le professeur V. T. Smith, l'auteur distingué des ouvrages *Atomic Power* et *Moral Faith* — a consacré une série d'articles attaquant ou préconisant les idées de Hutchins. La tempête [16] produite par *Higher Learning in America* se propagea à toute la presse américaine comme en font foi les articles publiés dans *Saturday Evening Post, Harper's Magazine, American Mercury, The New Republic, Newsweek, Christian Century,* etc.

Le chancelier de l'Université de Chicago a entrepris de mettre en lumière le rôle directeur et formateur de la science des principes et des causes — c'est-à-dire de la philosophie — dans l'enseignement universitaire. Sans la métaphysique, déclare Hutchins, l'existence de l'université est impossible [17]. Il veut mettre la cognée à la racine des maux universitaires en déclarant la guerre au professionnalisme, au « spécialisme », à l'anti-intellectualisme exagérés de notre temps et en défendant la thèse de la formation générale.

C'est le St. John's College (Annapolis) qui a mis en pratique la doctrine intellectualiste du chancelier de l'Université de Chicago.

[14] Abraham Flexner, *Universities, American, English, German,* New-York, London, Toronto, Oxford University Press, 1930.

[15] Robert Maynard Hutchins, *The Higher Learning in America,* New-Haven, Yale University Press, 1936.

[16] Harry David Gideonse, *The Higher Learning in America,* New-York, Farrar and Rinehart, 1937; John Dewey, *The Authoritarian attempt to capture Education,* 1945.

[17] Robert Maynard Hutchings, *The Higher Learning in America,* p. 99.

Plusieurs éducateurs éminents se groupent autour de Flexner et de Hutchins: Mortimer J. Adler [18], professeur de droit à l'Université de Chicago; Stringfellow Barr [19], ancien président du St. John's College; Scott Buchanan [20]; Mark van Doren [21], professeur de littérature à l'Université de Columbia; Nicholas Murray Butler, premier président du Teachers College et président de l'Université de Columbia; Norman Foerster [22]; Albert Jay Nock [23], professeur à l'Université de Columbia; Irving Babbit, de l'Université de Harvard, etc.

Norman Foerster, dans un volume devenu célèbre [24], a donné une critique pénétrante et bien fondée des universités d'État qui menacent de conduire les États-Unis au désarroi et au chaos intellectuel.

Mais c'est le discours retentissant de Mortimer J. Adler, prononcé à New-York en 1940 en présence d'un auditoire choisi, qui a poussé à son point culminant la critique des universités et des professeurs américains [25]. D'après Adler, nos professeurs, par les doctrines fausses et tronquées, par les demi-vérités qu'ils enseignent et propagent, mineraient intérieurement les fondements de notre démocratie et seraient, par conséquent, plus dangereux que les forces extérieures les plus subversives de notre âge, notamment des États totalitaires.

Ce qu'Abraham Flexner, Robert Maynard Hutchins, Norman Foerster, Mortimer J. Adler et les autres ont exposé d'une manière scientifique, Benjamin Fine, l'un des rédacteurs (Educational Editor)

[18] Mortimer J. Adler, *The Crisis in Contemporary Education*, dans *The Social Frontier*, 5 (Febr., 1939), p. 140-145; *In Defense of a Philosophy of Education*, dans *Forty-first Yearbook, National Society for the Study of Education*, Bloomington, Ill., Public School Publishing Co., 1942, Part I, p. 197-249; *Education in Contemporary America*, dans *Better Schools*, 2 (March-April, 1940), p. 76-80; *Can Catholic Education be Criticized?* dans *Commonweal*, 29 (April 14, 1939), p. 680-683; *Liberalism and Liberal Education*, dans *Educational Record*, 20 (July, 1939), p. 422-436; *The Order of Learning, dans Moraga Quarterly*, 12 (Sept., 1941), p. 3-24.

[19] Stringfellow Barr, *The Ends and Means of General Education*, dans *Proceedings of the Fifty-third Annual Convention of the Middle States Association of Colleges and Secondary Schools* (November, 1939), p. 41-53.

[20] Scott Buchanan, *A Crisis in Liberal Education*, dans *Amherst Graduates' Quarterly*, February, 1939.

[21] Mark van Doren, *Liberal Education*, New-York, Henry Holt, 1943.

[22] Norman Foerster, *Humanism and America*, New-York, Farrar & Rinehart, 1930; *The American State University*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1937.

[23] Albert Jay Nock, *The Theory of Education in the United States*, New-York, Harcourt Brace, 1932.

[24] Norman Foerster, *The American State University*, p. 3.

[25] Voir Mortimer J. Adler, *God and Professors*, dans *Science, Philosophy and Religion, A Symposium*, 1941. (The papers read prepared for the meeting held in New-York City on September 9, 10 and 11, 1940.)

du *New York Times*, l'a mis à la portée des masses populaires, dans un langage simple et convaincant. Ses articles ont été réédités en un volume qui porte un titre frappant: *Our Children are Cheated* [26].

Le mouvement de réforme des collèges et des universités se répand aujourd'hui non seulement à travers les États-Unis et le Nouveau Monde, mais il se répercute dans tous les pays de l'Occident, voire du monde entier; il attire l'attention des couches populaires et des parents eux-mêmes, aussi bien que celle des éducateurs. Peu à peu, on constate que toutes les écoles qui tuent l'esprit du Christ [27], tuent par le fait même l'âme humaine, l'homme lui-même.

Notre siècle cherche une nouvelle forme d'humanisme; il éprouve une douloureuse nostalgie de l'humanisme intégral, une nostalgie du Christ, car l'*humanisme intégral* n'est, dans son essence la plus profonde, que l'*humanisme de l'Incarnation.*

Le bilan du centenaire du mouvement de la pédagogie universitaire fait donc sourdre et se dessiner clairement deux principales tendances: d'une part, on analyse les causes du déclin de nos universités; d'autre part, on cherche la voie vers la reconstruction et l'essor de nos sanctuaires de haut savoir. Cette orientation générale, à l'instar du fil d'Ariane, se laisse apercevoir à travers toute la littérature pédagogique universitaire contemporaine, maintenant si riche, si féconde et si instructive. Qu'il nous soit permis de mentionner ici les principaux auteurs et leurs ouvrages fondamentaux: Raymond A. Kent [28], W. M. Kotschinig [29], W. S. Gray [30], William E. Rappart [31]; Jose Ortega y Gasset [32], A. C. Eurich [33], R. F. Butts [34], Adolf Loewe [35], Bruce

[26] Benjamin Fine, *Our Children Are Cheated*, New-York, Henry Holt, 1947.

[27] Voir Dan Wesley Gilbert, *Crucifying Christ in our Colleges*, San-Francisco, A. Dulfer Printing, 1933.

[28] Raymond A. Kent (éd.), *Higher Education in America*, Boston, Ginn, 1930.

[29] W. M. Kotschnig and E. Prys (éd.), *The University in a Changing World, A Symposium*, London, Oxford University Press, 1932.

[30] W. S. Gray (éd.), *General Education*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.

[31] William E. Rappart, *L'Université et les Temps actuels*, Genève, Secrétariat de l'Université, 1936.

[32] Jose Ortega y Gasset, *Mision de la Universidad*, dans *Revista de Occidente*, Madrid, 1936.

[33] A. C. Eurich (éd.), *General Education in the American College*, Bloomington, Ill., 1939.

[34] R. F. Butts, *The College Charts its Course*, New-York, McGraw-Hill, 1939.

[35] Adolf Loewe, *The Universities in Transformation*, London, Sheldon Press, 1940.

Truscot [36], Arnold Samuel Nash [37], John Ulric Nef [38], F. B. Millet [39], Howard Mumford Jones [40], sir Walter Moberly [41]. Il faut également ajouter les importantes publications du National Society for the Study of Education [42], du Harvard Committee [43], du President's Commission on Higher Education [44], de l'International Student Service [45] (13, rue Calvin, Genève), de l'Institut international de Coopération intellectuelle [46], ainsi qu'une douzaine de pamphlets du Student Christian Movement [47].

Lentement, on remonte aux origines catholiques. Quand on creuse plus profondément, on aboutit toujours au catholicisme [48].

## II. — CAUSES DU DÉCLIN DE NOS UNIVERSITÉS.

Dans tous les pays de l'Occident, les origines, l'évolution et la notion de l'université catholique sont vivement discutées [49]. Les universités catholiques, ainsi que toutes les institutions catholiques d'en-

36 Bruce TRUSCOT, *Red Brick University*, Faber & Faber, 1943.

37 Arnold Samuel NASH, *The University and the Modern World, An Essay in the Philosophy of University Education*, New-York, Macmillan, 1943.

38 John Ulric NEF, *Universities Look for Unity, An Essay in the Responsibilities of the Mind in War and Peace*, Pantheon Books, 1943.

39 F. B. MILLET, *The Rebirth of Liberal Education*, New-York, Harcourt-Brace, 1945.

40 Howard Mumford JONES, *Education and World Tragedy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1946.

41 Sir Walter MOBERLY, *The Crisis in the University*, London, SCM Press, 1949.

42 NATIONAL SOCIETY FOR THE STUDY OF EDUCATION, *Fifty-first Yearbook*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, Part I. *General Education.*

43 Harvard Committee, General Education in a Free Society, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945.

44 *Report* of the PRESIDENT'S COMMISSION ON HIGHER EDUCATION, *Higher Education for American Democracy*, New-York, Harper & Bros., 1948.

45 *The University Community in a Changing Society*, Annual Conference, Cambridge, 1946; *In the Service of the University*, Conference Combloux, 1948; *Christmas University*, International Session, Combloux, 1948; *The Role of the University in Training Leadership for Social Democracy*, Conference, Rotterdam, 1950; *The Role of the University in Social Development*, Seminar, Mysore, 1950; *Access to the University*, Conference, Berne, 1950.

46 INSTITUT INTERNATIONAL DE COOPÉRATION INTELLECTUELLE, *Etudiants à la Recherche de leur Université, Un entretien international d'étudiants sur l'éducation dans l'université d'aujourd'hui, Luxembourg, 22-25 mai 1938*, Paris 1938.

47 John BAILLIE, *The Mind of the Modern University*; H. A. HODGES, *Objectivity and Impartiality*; ID., *The Christian in the Modern University*; Dorothy M. EMMET, *The Foundations of a Free University*; A. R. VIDLER, *Christianity's Need of a Free University*; Colin FORRESTER-PATON, *Universities under Fire*; Paul WHITE, *Calling all Freshmen*; Daniel T. JENKINS, *The Place of a Faculty of Theology in the University of To-day*; David M. PATON, *Religion in the University*; W. G. SYMONS, *Work and Vocation*; L. A. REID, *Vocational and Humane Education in the University*; ID., *Halls of Residence in Modern Universities.*

48 Voir Edward INGRAM, *The Catholic Centre*, New-York, Sheed & Ward, 1945, p. 1, 2, 112, 122, 261.

49 G. J. LANGEN-WENDELS, *De Katholicke Universiteitsidee*, dans *Jaarboek der St. Radsboudstichting*, Arnheim 1925; Peter WUST, *Die Idee einer katholischen Uni-*

seignement, sont souvent appelées « écoles séparées » ou même « écoles sectaires » (separated schools, sectarian schools). Quelle fatale erreur ! Ce ne sont pas les catholiques qui se sont jadis séparés des écoles d'État. Mais, au contraire, l'État moderne, inspiré depuis la Révolution française par les rêves utopiques de totalitarisme, a oublié son véritable rôle, sa mission et sa raison d'être; il a méconnu les droits des parents et de l'Église; il s'est emparé brutalement des écoles catholiques multiséculaires et en les laïcisant les a séparées, détachées de l'Église, du Christ et de Dieu. Les véritables écoles séparées sont donc celles de l'État; ce sont les écoles laïques qui, après avoir été sécularisées, déchristianisées, déshumanisées, à tous les degrés de l'éducation, conduisent l'homme, les nations et la communauté internationale au désarroi intellectuel et au chaos spirituel. Le sécularisme, remarque justement Walter Moberly dans son célèbre ouvrage *The Crisis in the University*, n'est que l'athéisme qui tue la nature humaine [50]. Les conséquences néfastes, désastreuses, de la sécularisation et de la déchristianisation des écoles sont actuellement reconnues par tous les esprits clairvoyants de notre siècle [51]; voire par les soi-disant progressistes eux-mêmes [52].

*versitaet*, dans *Vaterland*, Luzern 1930, n° 210; Fr. X. Muench, *Fuer eine katholische Universitaet*, dans *Der katholische Gedanke*, 1930, n° 4; K. Wicke, *Die Aufgaben der katholischen Hochschule in der Geinsteskrise der Gegenwart*, dans *Schweizerische Rundschau*, 1932; M. de Munnynck, *L'université catholique*, dans Wiedergeburt, Jahrbuch der Renaissance, 1932-1933, Basel 1933; D. von Hildebrand, *The Conception of a Catholic University*, dans Walter M. Kotschnig, *The University in a Changing World, A Symposium*, London, Oxford University Press, 1932, p. 197-224; A. Gemelli, *La missione dell'Universita Cattolica nella ora presente*, Milano, Vita e Pensiero, 1929; Id., *Idee e battaglie per la coltura cattolica*, Milano, 1933; O. Bauhofer, *Die Idee der Universitaet*, dans *Der katholische Gedanke*, 1932, n° 4; Id., *Die Sendung der katholischen Universitaet*, dans *Schweizerische Rundschau*, 1934; Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., *Quelques Pierres de Doctrine*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1938, p. 37-112; Jean-T. Delos, o.p., *Le problème des universités catholiques*, dans *La Vie intellectuelle*, 62 (1932), n° 2; Georges Simard, o.m.i., *Les Universités catholiques, leurs Gloires passées, leurs Tâches présentes*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1939; Jean Calvet, *Esquisse d'une Université*, Paris, Editions Lanore, 1945; John J. Ryan, *The Idea of a Catholic College*, New-York, Sheed & Ward, 1945; Jean de Stavelot, *L'Introduction du Baccalauréat français au Canada*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1946; Jacques Maritain, *L'Education à la Croisée des Chemins*, Paris, Egloff, 1947, p. 131-148; Castello y Fernandez del Valle, La Universidad, Mexico, Ediciones Pax Romana, 1949; Centre catholique des Intellectuels canadiens, *Mission de l'Université*, Montréal, 1952.

50 Walter Moberly, *The Crisis in the University*, London, SCM Press, 1949, p. 100.

51 S. W. Brown, *The Secularisation of American Education*, New-York, Teachers College, Columbia University, 1912; B. Confey, *Secularism in American Education*, Washington 1931; G. O'Connel, *Naturalism in American Education*, Washington, Catholic University of America, 1936; Etienne Gilson, *The Breakdown of Morals and Christian Education*, Toronto, St. Michael's College, 1952.

52 B. H. Bode, *Progressive Education at the Crossroads*, New-York, Neirson, 1938.

De ce qui précède, il suit donc que c'est l'université catholique, qui représente le type normal de l'université.

Déjà, à l'aube de la civilisation et de la communauté occidentales, l'Église, institutrice des peuples du globe, a entrepris d'organiser les écoles de toutes sortes et aux divers degrés de l'enseignement. A travers tous les siècles, elle s'est manifestée aux nations de l'univers comme la dispensatrice et la protectrice d'une double lumière [53]: la foi et la raison, *lumen supernaturale* et *lumen naturale.*

Les historiens du moyen âge [54] s'accordent à dire que les universités sont issues du sein de l'Église: les papes furent les fondateurs de ces sanctuaires de haut savoir. La plus ancienne, celle de Paris, appelée *Parens Scientiarum,* reçut son statut des mains du légat pontifical en France. De même que la *Summa theologica* de saint Thomas, le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, la *Comedia divina* de Dante et les majestueuses cathédrales gothiques, ainsi les universités sont-elles une création typique du moyen âge. Elles sont l'expression la plus lumineuse de la pensée médiévale qui s'énonce dans une formule fameuse:

Credo, ut intelligam,
Intelligo, ut credam.

Cette formule si bien frappée par le fondateur de la scolastique, saint Anselme, le célèbre maître de l'abbaye du Bec — située en cette Normandie qui fut le berceau de la scolastique, — qui devint archevêque de Cantorbéry, met en vedette ce fait que la raison et la foi, la nature et la grâce, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, ne s'excluent pas, mais s'entraident, se supportent et se complètent mutuellement: c'est par la raison que notre foi obtient un fondement humain

53 Dans la constitution *Deus Scientiarum Dominus,* nous lisons: « Lorsque le Seigneur Dieu de toute science confia à son Eglise le divin mandat d'enseigner à tous les peuples, sans aucun doute Il l'instituait, en même temps que l'infaillible maîtresse de la *vérité sacrée,* la principale et la plus haute protectrice de toute *science humaine.* »

54 J. J. Walsh, *The Thirteenth, Greatest of Centuries,* 5e éd., New-York, Catholic Summer School Press, 1924; Louis Halphen, *Les Universités au XIIIe siècle,* Paris, Alcan, 1931; Stephen d'Irsay, *Histoire des Universités françaises et étrangères,* des origines à nos jours, Paris, Auguste Picard, 1933-1935; Theodor Steinbuechel, *Christliches Mittelalter,* Leipzig, Verlag Jakob Hegner, 1935; Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages,* nouv. édit., Oxford, Clarendon Press, 1936, 3 vols.

solide; c'est par la foi que notre raison voit s'ouvrir des perspectives immenses aux sommets de la vie divine et s'élargit à l'infini [55].

C'est ainsi que l'alliance et l'harmonie entre la foi et la raison — les deux piliers de la sagesse divino-humaine, de l'humanisme chrétien intégral, de l'humanisme de l'Incarnation — étaient l'âme du génie créateur médiéval et, par conséquent, l'âme, le principe constructeur de nos premières universités. C'est des sources vivantes de la sagesse chrétienne, divino-humaine, de l'accord mutuel ou de l'alliance intime entre la foi qui cherche l'intelligence — *fides quærit intellectum !* — et l'intelligence qui cherche la foi, que les premières universités sont nées, qu'elles ont pris un essor admirable et se sont illuminées de toutes les clartés des plus illustres chrétiens médiévaux: saint Anselme, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin.

L'idée et la mission de l'université catholique, c'est-à-dire de l'université normale, s'exprime donc ainsi:

Rayonner la foi et la science !
*Splendere fide et scientia !*

Ce sont les siècles de la Renaissance, de la Réforme, prétendus siècles de lumières, qui ont graduellement assombri, enténébré et enfin complètement compromis la mission de l'université, en séparant, en mettant en conflit permanent la foi et la raison, la grâce et la nature, la religion et la science, la spiritualisation et la « professionnalisation », la synthèse et la spécialisation.

D'une part, on a glissé vers le *fidéisme* transcendantaliste protestant *(sola fide !)*; d'autre part, on a donné dans le *scientisme* immanentiste et athée. On a ainsi perdu complètement conscience de la sagesse divino-humaine et de l'humanisme de l'Incarnation. Voici les principales étapes de cette détestable évolution:

1° le moyen âge, avec saint Anselme, Albert le Grand et saint Thomas, a cru en la foi et en la raison;

2° la Réforme, avec Luther et ses successeurs, a cru en la foi sans la raison *(sola fide)*;

3° « l'âge des lumières », avec Locke, Voltaire, Payne, a cru en la raison sans la foi *(sola ratione)*;

[55] Voir Jean CALVET, *Esquisse d'une Université*, Paris, Editions Lanore, 1945, p. 66-69.

4° notre âge ne croit ni en la foi ni en la raison [56], ni en Dieu ni en l'homme; c'est l'âge de l'incroyance, de l'athéisme, de l'absurdité et des nausées sartriennes, des ténèbres épaisses, du désarroi intellectuel, du naufrage universel . . . Les doctrines les plus grossières, les plus fausses, les plus unilatérales, les plus tronquées, sont considérées comme le dernier mot de la science et sont mises en pratique dans la pédagogie [57]. D'après les professeurs I. T. Ogorodnikov et P. H. Chimirev, les fondateurs de la pédagogie seraient quatre « grands génies de l'humanité: Marx, Engels, Lenine et Staline [58] » . . . La jeunesse étudiante, en Orient ainsi qu'en Occident, est affectée, empoisonnée et déroutée par les écrits des penseurs comme Nietzsche [59], Bertrand Russel [60], Harry Elmer Barnes [61], d'après lesquels la religion serait l'opium des peuples, et le christianisme, la seule cause de tous les maux qui affligent le monde. Rien d'étonnant si le tableau de la vie collégienne et universitaire brossé par Dan Gilbert dans son volume *Crucifying Christ in Our Colleges,* choque le lecteur dès la première page et jusqu'à la dernière. Les parents, les maîtres, les guides d'âmes, les hommes d'État, même s'ils sont les plus grands optimistes, deviendront bien pessimistes après avoir lu ce volume; avec Dan Gilbert, ils lanceront des appels au secours à la vue des maux qui rongent les fondements des collèges ou des universités sécularisés et déchristianisés, qui préparent inévitablement le naufrage spirituel de notre jeunesse étudiante [62].

Ne soyons donc pas sourds aux cris de détresse intellectuelle, morale et spirituelle de notre jeune génération, et cherchons les moyens les plus efficaces de la faire sortir des ténèbres épaisses de notre âge et de la guider vers le grand royaume de la Vérité et de la Sagesse,

56 Lire avant tout: John Courtney MURRAY, s.j., *The Contemporary Devaluation of Intelligence,* dans *Goals for American Education,* publié par L. BRYSON, L. FINKELSTEIN et R. M. MACIVER, New-York, Harper Bros., 1950, p. 153-162.

57 Voir A. FROESCHLE, *Der Einbruch des Materialismus in die Paedagogik,* Freiburg i.B., Herder, 1933.

58 Prof. I. T. OGORODNIKOV et prof. P. H. CHIMIREV, *Pedagogika* (en russe), Moscou, Ministère de l'Instruction publique, 1950, p. 21.

59 NIETZSCHE, *L'Antéchrist: Essai d'une Critique du Christianisme.*

60 Bertrand RUSSEL, *Has Christianity Made Useful Contributions to Civilization ?*

61 Harry Elmer BARNES, *The Twilight of Christianity.*

62 Dan GILBERT, *Crucifying Christ in Our Colleges,* with the Collaboration of Students of Four Universities, 5° éd., San-Diego, Cal., Danielle Publishers, surtout p. 73-134; 161-187. Voir aussi Mortimer SMITH, *And Madly Teach, A Layman Looks at Public School Education,* Chicago, Henry Regnery, 1949, p. 26-82.

vers les hauteurs de la Cité de Dieu ! La devise chrétienne de notre époque, ainsi que de tous les siècles: *Omnia restaurare in Christo*, n'implique-t-elle pas le devoir de réformer et de reconstruire l'université, qui est appelée à bon droit le cerveau de la nation, de l'humanité ?

## III. — VERS L'ESSOR DE NOS UNIVERSITÉS.

Après avoir étudié les causes du déclin de nos universités, nous voyons clairement pour quelle raison la pédagogie non catholique cherche en vain, jusqu'à présent, le moyen de provoquer l'essor de nos écoles de haut savoir; cette pédagogie pivote toujours autour de deux erreurs fatales des temps modernes: la négation de la raison au nom de la foi, qui aboutit inévitablement au fidéisme transcendatiliste, protestant, luthérien; la négation de la foi au nom de la raison, dont la conséquence nécessaire est le scientisme immanentiste, sécülariste, athée.

A l'instar de deux forces souterraines, ces deux tendances de la pensée moderne ont complètement miné, fait sauter et ruiné les fondements du sanctuaire du haut savoir scolastique dont l'idée et la mission se condensent dans cette formule:

*Splendere fide et scientia !*
Rayonner la foi et la science !

Cette fragmentation et cet émiettement de la pensée scolastique, catholique, cette rupture entre la nature et la grâce, entre la raison et la foi, entre le naturel et le surnaturel, entre la culture spécialisée et la culture intégrale, entre la spécialisation et la synthèse ou l'intégration, se sont répercutés à travers les siècles jusqu'à nos jours et ont provoqué à notre époque la grande crise spirituelle, dont nos universités sont l'âme et le miroir le plus fidèle. Le mouvement de l'éducation universitaire spécialisée (Specialization Movement) a été inauguré et animé surtout par l'Université de Berlin (fondée en 1809); depuis 1876, ce mouvement a été transplanté et propagé dans le Nouveau Monde par la John Hopkins University; en cinquante ans, il s'est complètement emparé des universités américaines.

L'année 1930 marque un tournant de l'histoire: elle assiste à la naissance du mouvement en faveur de l'éducation générale ou intégrale (Integration Movement). Ce mouvement, animé par les figures cen-

trales d'Abraham Flexner, de Robert Maynard Hutchins, de Norman Foerster, de Mortimer Adler, stimulé indirectement par les porte-paroles de la *psychologie de Gestalt* (Gestalt Psychologie ou psychologie globale) — Ovide Decroly, Max Wertheimer, Wolfgang Koehler, Kurt Koffka, Robert M. Ogden, Raumond Holder Wheeler et Kurt Lesin, — a franchi rapidement toutes les frontières nationales pour entrer dans le monde international. L'intégration, l'éducation intégrale (integrated education), voilà la notion-clef autour de laquelle pivote ce mouvement qui a suscité une véritable avalanche d'ouvrages, d'études, de thèses et d'articles [63].

La pédagogie universitaire non catholique, après avoir dissocié les deux éléments constitutifs de la pensée scolastique — la foi et la raison, — et engendré ainsi deux tendances unilatérales exclusivistes, l'une scientiste, l'autre intégraliste, est maintenant acculée à une impasse. Elle n'en sortira et ne se sauvera que par la redécouverte des principes de la sagesse divino-humaine et par le retour à la notion et à l'idéal catholiques de l'université.

La banqueroute du scientisme, signalée déjà à l'aurore de notre XX^e siècle par les esprits les plus clairvoyants [64], s'est manifestée de diverses manières. Jose Ortega y Gasset, dans son étude pénétrante

[63] Nous nous bornerons à l'essentiel: O. DECROLY, *La Fonction de Globalisation dans l'Enseignement*, Bruxelles, Maurice Lamertin, 1929; G. H. COGHILL, *The Structural Bases of the Integration Behaviour*, dans *Proceedings of the National Academy of Science*, 16 (1930), p. 637-643; Goodwin WATSON, *Wholes and Parts in Education*, dans *Teachers College Record*, 34 (Nov., 1932), p. 119-133; W. H. BURNHAM, *The Wholesome Personality*, New-York, Appleton-Century, 1932; Ira S. WILE, *Integration of the Child, the Goal of the Educational Program*, dans *Mental Hygiene*, 20 (April, 1936), p. 249-261; LINCOLN SCHOOL STAFF, *Integrated Education in Lincoln School, A Symposium*, dans *Teachers College Record*, 37 (Febr., 1936), p. 290-299; Paul GUILLAUME, *La Psychologie de Forme*, Paris, E. Flammarion, 1937; R. J. CONNOLE, *A Study of the Concept of Integration in Present-Day Curriculum Making*, Doctor's thesis, Catholic University of America, 1937; L. Thomas HOPKINS, *Integration: Its Meaning and Application*, New-York, Appleton-Century-Crofts, 1937; G. W. ALLPORT, *Personality: Psychological Interpretation*, New-York, Henry Holt, 1937; C. W. KNUDSEN, *What do Educators Mean by « Integration » ?* dans *Harvard Educational Review*, 7 (Jan., 1937), p. 15-26; T. H. CHEN, *Toward Integration*, dans *Journal of Higher Education*, 12 (1941), p. 307-310; R. C. ANGELL, *The Integration of American Society*, New-York, McGraw-Hill, 1941; E. H. REISNER, *Integrated Courses in the Foundations of Education at Teachers College, Columbia University*, dans *Journal of Educational Research*, 34 (1941), p. 650-651; G. E. HILL, *Integration of Professional Courses in a Five-Year Program*, dans *Journal of Educational Research*, 34 (1941), p. 658-664; S. M. MOSS, *Integration in Business Education*, dans *Journal of Business Education*, 16 (1941), p. 11-12; D. A. BROOKS, *The Concept of Integration*, Doctor's thesis, University of Pennsylvania, 1942; W. J. ROSE, *Toward an Integrated Education*, dans *New Era*, 24 (1943), p. 83-84.

[64] Voir Ferdinand BRUNETIÈRE, *Après une visite au Vatican*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1^er janvier 1895, p. 96-118.

*La Mission de l'Université*, a montré où l'éducation universitaire exclusivement scientiste et spécialisée a conduit notre jeunesse [65]. D'après l'auteur de l'ouvrage *Révolte des Masses* [66], à l'horizon sombre de notre époque émerge un nouveau barbare, extrêmement habile, très versé dans son œuvre professionnelle, ainsi que dans ses affaires terrestres, mais un barbare sans aucune culture intérieure, spirituelle, sans aucun principe, sans aucun idéal supérieur dans sa pensée et sa conduite, dans sa vie personnelle et communautaire. C'est ainsi que l'éducation exclusivement scientiste et spécialisée, basée sur le principe de la raison sans la foi, de la science sans la conscience, de l'instruction sans la formation, menace de *rebarbariser* totalement l'homme moderne.

D'autre part, les solutions, les remèdes proposés contre cette nouvelle et redoutable barbarie de notre siècle, par les partisans de l'éducation exclusivement intégrée ou globale, comme Robert M. Hutchins, Stringfellow Barr, Scott Buchanan, Mortimer J. Adler et les autres, ne semblent pas être assez efficaces pour extirper le mal à sa racine. Le R. P. William McGucken, s.j., souligne à bon droit que le principe de l'intégration proposé par Hutchins est un concept trop vague, partiel, fragmentaire, parce qu'on néglige — voire qu'on élimine, — le rôle unificateur et intégrateur de la science maîtresse: la théologie.

> Pour les universités catholiques, le principe d'intégration existe: ce n'est pas une métaphysique éclectique, mais la métaphysique d'Aristote et de saint Thomas . . . Pour l'université catholique, ce principe d'intégration n'est pas la métaphysique seule, mais la *métaphysique complétée par la théologie* [67].

Ce n'est que par l'alliance, par l'harmonie de ces deux sciences maîtresses qu'on pourra rétablir cette double intégration, horizontale et verticale, dont parle H. T. Morse, le doyen du General College de l'Université du Minnesota [68].

Ainsi que le groupe de Hutchins, de même les porte-parole de la psychologie globale en viennent à défigurer et compromettre la

[65] Jose Ortega y Gasset, *Mission of the University*, translated by H. L. Nostrand, Princeton, Princeton University Press, p. 57-58.

[66] Jose Ortega y Gasset, *Rebellioñ de las masas*, 1930.

[67] William McGucken, s.j., *The Philosophy of Catholic Education* dans *National Society for the Study of Education, Forty-first Yearbook*, Part I, *Philosophies of Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950, p. 275.

[68] H. T. Morse, *The Design and Operation of Programs of General Education*, dans *National Society for the Study of Education, The Fifty-first Yearbook, General Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, p. 354-360.

notion de l'intégration. Les erreurs « gestaltistes » sont signalées par le R. P. Richard T. Zegers, s.j.[69]. La psychologie globale, qui au début s'est déclarée ennemie acharnée du behaviorisme et du matérialisme de toute couleur, va tomber elle-même dans le monisme le plus grossier. Elle rejette l'explication hylémorphique de la personnalité humaine, elle élimine l'intellectuel et le spirituel, pour aboutir à l'idée de l'homme-animal comme fin suprême de l'éducation et de la vie (Erich Jaensch, A. Baeumler, etc.) Ainsi, au lieu de clarifier les notions de personnalité et d'éducation intégrale, on les a plutôt embrouillées.

De ce qui précède, ressort clairement la raison pour laquelle la pédagogie non catholique est incapable d'aboutir à la conception complète de l'université et de sa mission. Déséquilibrée par deux tendances unilatérales, exclusivistes: l'une scientiste et particulariste, l'autre globaliste, totaliste et existentialiste[70], elle se précipite inévitablement vers les extrêmes. Après avoir perdu le principe de la véritable unité, elle va dissocier complètement et mettre en conflit permanent deux objectifs fondamentaux de l'éducation universitaire: celui de la culture générale et celui de la culture spécialisée; au lieu de trouver le lien intérieur qui les unit, elle les sépare par un abîme infranchissable. La pédagogie non catholique semble se détruire, se ruiner elle-même; elle va se suicider. Elle ne se sauvera qu'en tendant la main à la pédagogie catholique.

*L'université catholique ou normale,* suivant sa tradition multiséculaire, ne connaît pas le gouffre béant entre la raison et la foi, entre la science et la religion, entre la culture spécialisée et la culture intégrale; au contraire, la différentiation, la spécialisation, la « professionnalisation », d'une part, et l'intégration, la synthèse, la spiritualisation, d'autre part, ne sont que deux éléments constitutifs et indissolubles de la structure intérieure et de la force vitale de l'université catholique.

Cette vérité fondamentale a été mise en évidence, d'une façon directe ou indirecte, par les encycliques des papes — *Æterni Patris,*

[69] Voir *ACPA Newsletter,* Publication of the American Catholic Psychological Association, 2 (Jan., 1952), p. 5.

[70] Voir D. D. Adolf Keller, *Probleme hoeherer Bildung in America,* dans *Universitas,* November 1946, p. 1017-1023.

*Deus Scientiarum Dominus, Divini Illius Magistri, Studiorum Ducem, Humani Generis,* — ainsi que par les penseurs catholiques, tels que Jacques Maritain, le R. P. Jean-T. Delos, o.p., Étienne Gilson, le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., le R. P. Georges Simard, o.m.i., le R. P. William McGucken, s.j.

Dans le discours de Pie XII — le 21 septembre 1950 — aux professeurs et étudiants des instituts catholiques de France, on lit ces mots remarquables:

> Université ne dit pas seulement juxtaposition de Facultés étrangères les unes aux autres, mais synthèse de tous les objets du savoir. Aucun de ces objets n'est séparé des autres par une cloison étanche; tous doivent converger vers l'unité du champ intellectuel intégral. Et les progrès modernes, les spécialisations toujours plus poussées rendent cette synthèse plus nécessaire que jamais. Autrement, le risque est grand de l'alternative entre l'excès d'indépendance, l'isolement de cette spécialisation au détriment de la culture et de la valeur générale, plus superficielle que profonde, au détriment de la précision de l'exactitude, de la compétence propre. Réaliser cette synthèse elle-même, dans toute la mesure du possible, telle est la tâche de l'Université; la réaliser cette synthèse jusqu'à son nœud central, jusqu'à la clef de voûte de l'édifice, au-dessus même de tout l'ordre naturel, est la tâche d'une université catholique.

L'université catholique, gardienne et dispensatrice de la lumière naturelle et surnaturelle, de la foi et de la science, résoud le problème de l'antinomie apparente entre la synthèse et la spécialisation, entre l'idéal de la personnalité et l'idéal de la préparation professionnelle. La réalisation de cette harmonie est le trait distinctif de l'université catholique; c'est une haute école de la synthèse et de la spécialisation à la fois: haute école de la synthèse, elle garde, interprète, recherche, enrichit, applique et dispense le *savoir intégral,* c'est-à-dire la sagesse chrétienne, divino-humaine, et prépare ainsi des hommes complets, parfaits, des personnalités intégrales modelées sur Jésus-Christ; haute école de la spécialisation, elle garde, interprète, recherche, enrichit, applique et dispense le *savoir particulier* et forme ainsi des professionnels supérieurs. Elle est une haute école de l'humanisme intégral ou de l'humanisme de l'Incarnation; elle prépare ainsi les jeunes générations pour le temps et pour l'éternité.

Les deux aspects de l'éducation universitaire, la culture générale et la culture spécialisée, ne s'excluent pas; au contraire, ils se complètent et se supportent mutuellement: plus une profession est élevée,

plus elle comporte de responsabilités, plus il faut être « homme », plus il faut posséder une formation humaine complète pour être à la hauteur de la tâche et accomplir son devoir [71]. « Une école professionnelle qui n'est pas en même temps une école d' « hommes », creuse son propre tombeau. Par conséquent, une formation générale est une préparation indirecte à la profession [72]. »

La reconstruction de nos universités n'est possible qui si elle est fondée sur le principe de la primauté du spirituel. « *Être homme, c'est être capable d'accéder au divin.* Devenir homme, c'est se réaliser en lui », dit René Hubert, recteur de l'Académie de Strasbourg [73]. Un anthropologiste français, Jean-Louis-Armand de Quatrefages, dans son ouvrage *L'Unité de l'Espèce humaine,* définit à bon droit l'homme *animal religiosum.* « Enlevez le surnaturel: ce qui reste est contre nature », dit Chesterton. Karl Jaspers, un des plus éminents psychopathologues et philosophes de notre temps, après avoir diagnostiqué l'homme moderne, arrive à la conclusion que la crise actuelle réside dans l'oubli, dans l'abandon du divin, du spirituel.

Le but suprême de la science est de pénétrer au centre le plus profond de tout ce qui existe et ainsi de reconduire l'homme vers Dieu, son Créateur. Les sciences empiriques s'occupent des causes prochaines des choses, tandis que la philosophie est capable de dépasser la surface des phénomènes et d'aboutir aux causes ultimes de la réalité. Elle gouverne les autres sciences; d'après saint Thomas, elle mérite d'être appelée *magistra et rectrix;* elle est en mesure de réduire, dans un tout unifié, cohérent et harmonieux, tout le savoir humain ou profane, de réaliser l'intégration *horizontale* dont parlent les pédagogues de notre âge, et de jeter ainsi la base solide de la grande pyramide du savoir des sciences, du grand édifice de la synthèse majestueuse dont nous parle le Vicaire du Christ dans son allocution aux professeurs et aux étudiants français catholiques.

Cette pyramide de science s'achève, s'auréole par la lumière surnaturelle de la foi. La sagesse de la raison se couronne par la sagesse de la foi.

71 Fr. De Hovre, *Catholicisme, ses Pédagogues, sa Pédagogie,* Bruxelles, A. Dewit, 1930, p. 228.
72 *Ibid.*
73 René Hubert, *Traité de Pédagogie générale,* Paris, Presses universitaires de France, 1949, p. 212.

L'intégration *horizontale* du savoir, réalisée par la *philosophie*, se complète, s'achève dans l'intégration *verticale* du savoir, produite par la *théologie*, en plaçant Dieu au sommet de la pyramide. C'est ainsi qu'on aboutit à la vision théocentrique du monde, qu'on réalise « cette synthèse jusqu'à son nœud central, jusqu'à la clef de voûte, au-dessus même de tout ordre naturel » et qu'on remplit « la tâche d'une université catholique ».

Ce mouvement ascensionnel de la pensée jusqu'à Dieu, doit aboutir à la transformation radicale de notre vie terrestre. L'intégration du savoir doit amener l'intégration de tous les domaines de la vie pratique, professionnelle, quotidienne.

Le christianisme commence là où le divin descend vers l'humain afin de faire monter l'humain vers le divin (*Deus homo factus est, ut homo Deus fieret*, dit saint Augustin): étant essentiellement l'œuvre divino-humaine, l'œuvre de l'Incarnation et de son prolongement dans l'histoire, le christianisme signifie non seulement l'intégration ascendante du savoir et de la vie en orientant notre regard vers l'éternel, en ancrant notre âme et tout notre être dans le divin; mais il signifie également l'intégration descendante de la vie, c'est-à-dire la réorganisation, la rechristianisation, la transformation, la transfiguration de tous les secteurs, de tous les degrés de l'ordre temporel [74] selon le plan divino-humain. Voilà le vrai sens de l'idéal *Omnia restaurare in Christo*. « Les catholiques, dit le R. P. William McGucken, croient humblement et sincèrement que la réponse au problème de l'intégration tient dans un mot: *Jésus-Christ* [75]. » Intégrer la personnalité humaine, dans le sens le plus profond, c'est la rendre image parfaite du Christ, de Dieu-Homme; intégrer les divers éléments constitutifs de la société et de l'humanité — les familles, les nations, les classes — c'est les rendre membres bien coordonnés et coopérateurs de la communauté divino-humaine, du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est les rendre participants à l'édification de la Cité de Dieu. Bref, intégrer ou éduquer, c'est édifier « le Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous

[74] Voir Georges SIMARD, o.m.i., *Les Universités catholiques, leurs Gloires passées, leurs Tâches présentes*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1939, p. 102-103.

[75] William McGUCKEN, s.j., *The Philosophy of Catholic Education*, dans *National Society for the Study of Education, Forty-first Yearbook*, Part I, *Philosophies of Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950, p. 281.

parvenus . . . à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ[76] ».

Voilà dans quel sens l'université catholique est une haute école de l'humanisme intégral; un phare resplendissant de lumières naturelles et surnaturelles dissipant les ténèbres épaisses de notre époque.

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS,
professeur à la Faculté des Arts.

76 Eph. 4, 13-14.

# *Chronique universitaire*

---

NOUVELLE ADMINISTRATION.

Le T. R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur magnifique de l'Université durant deux triennats a été remplacé à la tête de l'institution par le T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., jusqu'ici secrétaire général.

En annonçant cette nomination, le R. P. Provincial a également fait connaître les changements dans le conseil d'administration. Le Conseil se composera comme suit: le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie, devient premier vice-recteur: le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., second vice-recteur; le R. P. Maurice Beauchamp, o.m.i., directeur de l'Institut de Philosophie, est nommé secrétaire général. Les RR. PP. Arthur Caron, o.m.i., doyen de la Faculté de Droit canonique et René Lavigne, o.m.i., doyen de la Faculté des Arts agiront comme conseillers. Le R. P. Irenée Pigeon, o.m.i., demeure trésorier de l'Université.

COLLATION DES GRADES.

En l'absence de Son Excellence M^gr^ Alexandre Vachon, chancelier, Son Exc. M^gr^ Maxime Tessier, auxiliaire d'Ottawa, a présidé les deux collations de grades du début de juin.

Le T. R. P. Jean-Charles Laframboise, recteur, souhaita à Son Excellence la plus respectueuse et la plus affectueuse bienvenue. « Vous remplacez, dit-il, ce soir, au milieu de nous, celui en qui l'Université d'Ottawa reconnaît l'un des plus grands bienfaiteurs de son histoire. C'est sous le signe de son épiscopat que notre institution a inauguré le second centenaire de son activité. Il a apporté à ces fêtes grandioses le prestige de son autorité, de sa parole, de ses directives éclairées. Mais dès son arrivée à Ottawa, il a voulu prendre un intérêt vraiment paternel au développement de l'Université et la placer au premier rang des œuvres de son archidiocèse. Pour elle, il a donné de son temps, de son dévouement . . . C'est le cœur plein d'une

vibrante émotion que je vous prie ce soir, Excellence, de transmettre à notre bien-aimé archevêque l'hommage de ma reconnaissance personnelle . . . »

Le T. R. P. Recteur remercia ensuite le président du Bureau des Régents, le très honorable Thibaudeau Rinfret, juge en chef du Canada: « C'est le prestige de votre personnalité et les lumières de vos conseils que vous mettez à la disposition des autorités de cette institution. Nous espérons que vos fonctions vous permettront de continuer à nous favoriser de ces bienfaits, car à mesure que l'Université d'Ottawa grandit, ses chefs sentent un besoin de plus en plus vif d'auxiliaires de votre compétence et de votre autorité. »

Continuant son discours en anglais, le T. R. P. énuméra quelques événements importants de la vie de l'Université au cours de la dernière année académique. Il mentionna tout d'abord l'établissement d'un fonds de pension pour les professeurs et les employés de l'Université. Puis il souligna que 70 pour 100 de l'enseignement à la Faculté des Arts et Sciences est maintenant départi par des laïques. Dans les écoles professionnelles, la proportion grandit encore. Il manifesta ensuite sa satisfaction envers le très honorable Louis Saint-Laurent et son gouvernement qui ont voté des octrois substantiels aux universités, puis il mentionna l'octroi spécial de $250.000 accordé par le gouvernement provincial sous la direction de l'honorable M. Frost, premier ministre de l'Ontario, pour le développement de l'École de Médecine. Cet octroi spécial vient s'ajouter à l'octroi annuel de $150.000 connu sous le nom de « maintenance grant ».

Le T. R. P. Recteur rappela ensuite que la construction d'un imposant édifice pour l'École de Médecine est en voie de construction et que cette École a été officiellement reconnue en juillet et octobre, par deux importantes associations américaines: l'American Medical Association et l'Association of American Medical Colleges.

Le T. R. P. J.-C. Laframboise termina ensuite par ces mots: « Mesdames et Messieurs, notre Université vogue vers la haute mer. Ses chefs n'ont pas peur, car ils savent que la divine Providence veille sur elle. Elle est maintenant ici pour rester — catholique et bilingue. Elle a une mission à remplir — mission de lumière et de charité dans notre pays au sein de la Capitale fédérale. Elle invite la jeu-

nesse canadienne de langue française et de langue anglaise à vivre côte à côte, à grandir sous le même toit, à se comprendre et à se respecter mutuellement. C'est l'esprit qui hante ses salles de cours et de conférences. C'est l'âme qui s'exhale des pierres de ses murs . . . »

Au nombre des 350 étudiants qui recevaient des grades et des diplômes, l'Université avait voulu ajouter quatre de ses amis auxquels elle décernait le diplôme de docteur en droit *honoris causa.* C'étaient les honorables Paul Martin, ministre de la Santé et du Bien-Être social dans le cabinet fédéral; Louis Cécile, ministre du Tourisme dans la province d'Ontario; Mgr Alphonse-Marie Parent, vice-recteur de l'Université Laval et président de l'Association canadienne des Éducateurs de Langue française, et le R. P. L.-J. Bondy, basilien, recteur du collège Saint Michael's à Toronto.

ÉCOLE DE MÉDECINE.

Le lendemain de la collation générale des diplômes, le T. R. P. J.-C. Laframboise, o.m.i., recteur, remettait, en présence de Son Exc. Mgr l'Auxiliaire, leurs diplômes aux 42 finissants de l'École de Médecine. A cette occasion, les honorables Philipps et A. Paquette respectivement ministres de la Santé dans les gouvernements de l'Ontario et du Québec, voulurent bien porter la parole.

FACULTÉ DE DROIT.

Après plusieurs mois de négotiations, l'Université avait le plaisir d'annoncer que le barreau de la province de Québec voulait bien reconnaître l'établissement d'une faculté de droit à l'Université d'Ottawa, préparant à la pratique du droit dans la province de Québec. L'Université est déjà assurée du concours de très éminents juristes et les cours débuteront au mois de septembre 1953. Ceci constitue la réalisation d'un projet longtemps caressé et qui ne manquera pas de rendre service à nombre d'étudiants de la région qui pourront désormais bénéficier des avantages que leur procurera l'existence d'une faculté de Droit dans la capitale.

COURS D'ÉTÉ.

Les cours d'été ont connu cette année un succès sans précédent. Le nombre total des étudiants a dépassé le chiffre de 650 dont plus de 200 étaient inscrits à l'École des Gradués. Plusieurs écoles et facul-

tés ont offert des cours, notamment la Faculté des Arts, la Faculté de Droit canonique, la Faculté de Philosophie, l'École de Bibliothécaires, l'Institut de Culture physique, l'Institut de Missiologie et l'Institut Est et Sud européen.

Les cours de théologie pour les laïques et le cours de droit canonique à l'intention des religieux et religieuses ont été particulièrement suivis.

### École de Bibliothécaires.

L'École de Bibliothécaires, qui existe depuis de nombreuses années à l'Université, a donné cet été des cours d'été pour la première fois. Une vingtaine d'étudiants se sont inscrits.

### Facultés ecclésiastiques.

La Faculté de Droit canonique s'est chargée cet été des cours en droit canonique; et la Faculté de Philosophie a continué à donner des cours de vacances. Un bon nombre d'étudiants ont fréquenté ces leçons, ainsi que celles offertes par l'Institut de Missiologie.

Les facultés ecclésiastiques ont été heureuses de recevoir plusieurs de leurs professeurs revenus d'un stage d'études en Europe. Le R. P. Rhéal Laurin, o.m.i., de la Faculté de Théologie, est revenu de l'Université Grégorienne où il a conquis le titre de docteur en histoire ecclésiastique avec la mention *summa cum laude.* Le R. P. a écrit une thèse sur les *Orientations maîtresses des Apologistes Chrétiens de 270 à 361.*

Le R. P. Paul-Henri Lafontaine, o.m.i., de la Faculté de Droit canonique, revient de la Sorbonne où il a conquis le titre de docteur en droit avec la mention très bien. Sa thèse à la faculté de Droit de l'Université de Paris portait sur *Les conditions positives de l'accès aux ordres dans la première législation ecclésiastique,* (300-492).

Le R. P. Léonard Ducharme, o.m.i., de la Faculté de Philosophie, est également revenu d'un séjour à l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain où il a obtenu le grade de docteur en philosophie avec grande distinction, après avoir rédigé et défendu une thèse sur *La constitution métaphysique de l'être créé dans les premières œuvres de saint Albert le Grand.*

Mgr H.-X. Arquillière, doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris et directeur d'études à la Sorbonne, donne, cette année encore, une série de cours en histoire ecclésiastique à la Faculté de Théologie. Il y dirige également un séminaire.

Le R. P. Adriaan Pattin, o.m.i., docteur en philosophie de l'Université de Louvain, enseignera durant une année à la Faculté de Philosophie à titre de professeur invité.

Les RR. PP. Sebastiano Pagano, o.m.i. et Lucien Dozois, o.m.i., ont participé au congrès de l'ACEBAC, tenu à Saint-Jean de Québec. le R. P. S. Pagano s'est également rendu au Congrès de la Catholic Biblical Association tenu à Lisle, Illinois.

Deux thèses pour le doctorat en philosophie ont été soutenues à la Faculté de Philosophie au cours des vacances. Le R. P. Georges Bérubé, c.ss.r., du Studendat des RR. PP. Rédemptoristes à Aylmer, a défendu une thèse sur *La méthode thomiste en philosophie;* M. Richard Dumond a soutenu une thèse sur *An Historical Sketch of the « Cogitative force » in the Middle Ages: its transition through the Orient and Occident.*

### Séminaire universitaire.

Le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., étant arrivé au terme de son second triennat comme supérieur du Séminaire universitaire Saint-Paul, a été nommé second vice-recteur de l'Université.

Le R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur de l'Université ayant également terminé son second triennat comme recteur, a été nommé supérieur du Séminaire universitaire. Le R. P. Laframboise, fondateur du Séminaire, en a déjà été supérieur durant neuf ans avant de devenir recteur de l'Université.

### Visiteur de marque.

Le vendredi 11 juillet, l'Université avait l'honneur de recevoir en ses murs la marquise Elena Rossignani Pacelli, nièce de Sa Sainteté le pape Pie XII. Venue en voiture de New-York, la marquise passa une grande partie de la journée à l'Université en compagnie du T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, des RR. PP. Marcel Bélanger, o.m.i., vice-recteur, Sebastiano Pagano, o.m.i., Arthur Caron,

o.m.i., et Giuseppe Ferrecchia, o.m.i., curé de la paroisse italienne de Palissade-Park, N.-J.

La marquise visita l'Université et la ville d'Ottawa accompagnée du T. R. P. Recteur, puis elle se rendit à la délégation apostolique avant de repartir pour Montréal.

NOUVEAUX DOCTEURS.

Le R. P. Étienne Gareau vient de rentrer d'un séjour de trois ans en Sorbonne, où il a conquis le grade de docteur ès lettres avec la mention très honorable pour sa thèse intitulée *Ornate et copiose dicere.* Le R. P. enseignera à la Faculté des Arts.

Le R. P. Florent Brault, o.m.i., professeur de sciences économiques, vient également d'obtenir le doctorat en philosophie de l'Université Saint-Louis, Missouri.

PUBLICATIONS.

Les Éditions de l'Université ont publié trois nouveaux volumes au cours de ces derniers mois. Le R. P. Dominat Caron, o.m.i., après de nombreuses années d'expérience, a mis au point un manuel de laboratoire de chimie qui est sorti des presses au cours des vacances.

*L'Accession des Congrégations à l'État religieux canonique,* tel est le sujet de la thèse de doctorat en droit canonique du R. P. Germain Lesage, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique. Le R. P. compte déjà plusieurs publications à son crédit.

La R. S^r^ Paul-Émile, s.g.c., vient de faire paraître une autre de ses belles monographies historiques: *Amiskwaski: La Terre du Castor. La Baie James. Trois cents ans d'histoire militaire, économique, missionnaire.*

Ces deux derniers ouvrages constituent les tomes 40 et 41 des *Publications sériées* de l'Université d'Ottawa.

NOUVEAU DIRECTEUR DE LA « REVUE ».

Le T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., directeur de la *Revue* depuis 1944, ayant été nommé recteur de l'Université, il a désigné pour lui succéder à la tête de notre *Revue* universitaire, le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., vice-recteur et doyen de la Faculté de Théologie.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

KARL ADAM — *Jésus le Christ.* Traduction de E. Ricard. Mulhouse, Éditions Salvator, Mulhouse; Paris, Éditions Casterman, 1948, 7e édition. 23 cm., 436 p.

Une septième édition revue et augmentée de *Jésus le Christ* qui porte à 24 milles le nombre d'exemplaires parus, est par elle-même une recommandation de toute première valeur. A noter cependant qu'en plus de certaines additions au cours de l'ouvrage, cette dernière édition contient tout un chapitre tout à fait nouveau d'une soixantaine de pages sur le *Christ éternel* dans lequel l'auteur veut pénétrer dans les mystères de l'être humano-divin qu'est le Christ. Il considère le Christ dans l'histoire du dogme jusqu'au VIe concile général de Constantinople en 680 pour en déduire la doctrine christologique; il étudie ensuite le Christ dans son abaissement et dans sa gloire et s'arrête à considérer ce en quoi consiste sa glorification. Exposé lumineux qui, tout en instruisant, laisse voir l'âme apostolique de l'auteur.

L. O.

* * *

PAUL THONE. — *Aux Sources de notre Union divine.* Paris, Casterman, 1947. 19 cm., 167 p.

M. le chanoine Thone, qui a déjà publié une dizaine d'ouvrages de spiritualité, indique l'objet du présent volume dans le sous-titre: *L'Esprit-Saint en lui-même et dans notre vie.* Il regrette avec raison que le « divin Méconnu » ait un rôle si effacé pour le plus grand nombre des chrétiens, qui, dans leurs dévotions, oublient ou négligent la dévotion fondamentale, le culte à l'Amour substantiel du Père et du Fils au sein de l'éternelle Trinité.

Dans ce pieux ouvrage, qui traite en détail des dons du Saint-Esprit, on a un exemple de la doctrine théologique présentée avec grâce et onction. Il faudrait signaler deux chapitres en particulier intitulés *Le culte de l'état de grâce* et *Le don que me demandent les dons.*

L'auteur ne se contente pas de considérations spéculatives, mais vise à l'action fervente; et on ne peut le lire sans se sentir enflammé. C'est dire qu'il atteint son but, et nous lui souhaitons de nombreux lecteurs.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique . . .* Fascicule xii — *Communion fréquente — Connaissance de soi.* Fascicule xiii — *Connaissance de soi — Contemplation.* Paris, Beauchesne et ses fils, 1949-1950. 30 cm., Col. 1265 — Col. 1776.

Nous regrettons d'avoir tardé à signaler à nos lecteurs ces deux fascicules du *Dictionnaire de Spiritualité.* Comme à l'ordinaire, nous relèverons quelques arti-

cles qui nous paraissent plus remarquables, soit par leur sujet, soit par l'ampleur de leur développement.

Le fascicule XII apporte la fin de l'article du P. J. Duhr sur la communion fréquente. La troisième partie, « situation actuelle de la réception eucharistique » (cc. 1288-1289), constate un certain recul de la dévotion eucharistique et déplore que la communion fréquente n'ait pas donné *tous* les effets qu'on en *pouvait* espérer. On ne peut rester indifférent et le P. Duhr a plus que raison de souhaiter que les fidèles reçoivent « une formation eucharistique vraiment profonde ». Vu l'importance du sujet, nous nous permettrons deux remarques. Cette formation est peut-être demeurée insuffisante pour avoir trop compté sur l'affectivité, négligeant ainsi dans une certaine mesure, le rôle que des actes de foi et d'espérance fermes et précis ont à remplir chaque fois qu'on s'approche du saint mystère. Seuls de tels actes explicites, bien définis, peuvent éclairer et nourrir une vraie charité, en repoussant le vague sentimental où se complaît l'inertie des âmes. D'ailleurs cela rejoint le vœu du P. Duhr: ne pas seulement stimuler les âmes à recevoir l'Hostie, mais les y orienter intérieurement. En second lieu, on pourrait souhaiter que la prédication et la littérature spirituelle courantes changent parfois de ton — et l'imagerie pieuse, de style (!). A ce propos, on pourra relire les trop justes remarques du P. A.-M. Roguet, *Les à-peu-près de la prédication eucharistique,* dans *Maison-Dieu,* 11, p. [ 178 ]-190.

Parmi les articles historiques, notons d'abord la notice biographique la plus importante, celle que le P. A. Molien consacre à Condren (cc. 1373-1388). L'exposé de la doctrine fait voir avec toute la clarté désirable cette spiritualité si fortement charpentée, où l'on passe sans heurt des vues dogmatiques sur le sacrifice du Christ à une minutieuse organisation de la vie quotidienne. Quatre articles traitent d'associations spirituelles: la *Compagnie du Saint-Sacrement* (E. Lévesque et R. Heurtevent, cc. 1301-1311), qui intéresse doublement les Canadiens; les *Confréries* (J. Duhr, cc. 1469-1479, écoles populaires de spiritualité durant des siècles; les *Congrégations de la Sainte Vierge* (E. Villaret, cc. 1479-1491) et les *Congrégations secrètes* (R. Rouquette, cc. 1491-1507), où l'auteur s'occupe surtout de l'Aa. Il est bon que l'histoire retrace la vraie physionomie de ces associations si injustement décriées à certaines époques et dont l'influence peut être aussi injustement méconnue: l'histoire de la spiritualité, et de la meilleure spiritualité, est plus vaste que son histoire littéraire.

Du côté doctrinal, où ne manquent jamais les lumières de l'histoire, comme l'on sait, relevons l'article *Concupiscence* (cc. 1334-1373). Le D^r R. Biot y apporte une étude de l'aspect médical du problème où se retrouvent les idées chères à l'auteur, dont on ne souhaitera jamais trop qu'elles se répandent et cela surtout en applications pratiques. Pour sa part, le P. C. Baumgartner, après une enquête historique sur la vie de cette notion dans la littérature ecclésiastique, termine l'article par un exposé des conséquences spirituelles concrètes; il expose la nécessité, le rôle et la nature de l'ascèse chrétienne.

Commencé au fascicule XII pour se terminer au suivant (cc. 1511-1543), l'article de M^gr de Bazelaire, *Connaissance de soi,* fournit les premières indications pour s'orienter dans l'histoire de ce problème, depuis le dicton delphique jusqu'aux philosophes contemporains, distinguant toujours les divers aspects, métaphysique, moral ou psychologique, qui ont tour à tour retenu l'attention des penseurs. Pour ce qui intéresse proprement la spiritualité, nous aurions aimé trouver un complément: la connaissance de l'homme par Dieu. Car devant les limites de la connaissance de soi et les misères qu'elle met à jour, l'âme religieuse a besoin de

se savoir connue de Dieu. De plus, cela permettrait de mieux définir et distinguer certaines orientations modernes auxquelles l'auteur accorde quelques paragraphes (cc. 1524-1526). Le Témoin divin que l'homme ne peut souffrir chez Nietzsche, « l'être regardant qui ne peut jamais être regardé » chez Sartre, marquent l'opposition profonde de ces auteurs à G. Marcel, par exemple, pour qui l'homme aspire à être connu tel qu'il est pour accepter d'être aimé (voir, par exemple, la fin de *Un homme de Dieu*), ce qui n'est possible en perfection qu'à Dieu. Pour ces raisons, il faut dire que ces pensées se meuvent non seulement au plan moral, où les situe Mgr de Bazelaire, mais aussi, et peut-être surtout, à un plan métaphysique qu'il faudrait déterminer.

Le R. P. Carpentier a écrit sur la *Conscience* (cc. 1549-1575) une étude qui reflète une tendance bien actuelle, et non moins légitime, de réunir théologie morale et théologie spirituelle, obligation de la loi et amour, dépendance et liberté. Ne pouvant discuter dans le détail cette étude et trouvant bien inutile de la résumer, remarquons qu'à la justesse de la position choisie s'allie un souci de ne rien perdre de la théologie classique et une utilisation avertie des résultats de la recherche et de la pensée modernes. Nous ne pouvons qu'attirer l'attention sur les articles du P. A.-I. Mennessier, *Conseil (Don de)* et *Conseils évangéliques* (cc. 1583-1592 et 1592-1609) et celui du P. L. Poullier, *Consolation spirituelle* (cc. 1617-1634).

On trouvera aux cc. 1643-1645 le plan de l'article *Contemplation* qui sera d'une longueur inaccoutumée. Les directeurs veulent en faire un instrument de travail théologique: vient d'abord une enquête historique de l'Ancien Testament à nos jours; puis, dans une enquête doctrinale, les représentants de huit écoles différentes exposeront « les théories les plus caractéristiques de l'époque actuelle ». A l'exception des philosophies anciennes, et les raisons de cette exception sont évidentes, on ne traitera pas de la contemplation en dehors du christianisme; pour cela, le lecteur consultera les futurs articles *Hindouisme, Islamisme,* etc. Une conclusion générale à cette double enquête assurera une connaissance exacte des points acquis sur lesquels tout le monde tombe d'accord et l'établissement de « *bases théologiques certaines* qui permettent d'expliquer la nature de la contemplation et ses effets ». Nous avons déjà, dans ce fascicule, les deux premiers chapitres entiers: *La contemplation dans la Bible* (cc. 1645-1716) et *chez les philosophes anciens* (cc. 1716-1762). La manière, le style et la valeur de ces exposés se laissent facilement deviner quand on sait que le P. Lebreton a signé le premier et le R. P. Arnou, le second. Le P. Arnou se trouve aux prises avec les difficultés classiques de l'interprétation de Platon mystique et de Platon savant et des problèmes de la mystique naturelle. D'une argumentation sobre et ferme, il rejette l'interprétation « rationaliste » de Platon, comme il admet « une expérience obscure, mais vécue, savoureuse de l'absolu divin présent à tout ce qui est, et de manière spéciale à toute intelligence » et la distingue fortement de la contemplation surnaturelle.

R. B.

* * *

GUSTAVE COMBÈS. — *L'Assaut contre le Christ au XXe Siècle. Les Mystiques totalitaires de Haine et de Mort.* Paris, Lethielleux, 1948. 23 cm., 412 p.

C'est une réédition augmentée du *Retour offensif du Paganisme,* ouvrage paru en 1938, que l'A. nous présente sous ce nouveau titre. Le volume comprend trois parties. La première est consacrée aux grands courants précurseurs: rationa-

lisme, dans l'ordre intellectuel; naturalisme, dans l'ordre moral; étatisme, dans l'ordre politique; marxisme, dans l'ordre social. La seconde traite des mystiques de combat: laïcisme, bolchevisme, fascisme, hitlérisme. La troisième présente les troupes d'attaque: franc-maçonnerie, Ligue des Droits de l'Homme, syndicats révolutionnaires, les sans-Dieu.

Dans cette nouvelle édition, le chapitre sur le fascisme est nouveau. De même, les développements nécessités par l'évolution des événements. Est-ce là pourtant, la « mise à jour » qu'annonce l'*Avant-Propos* ou « la refonte de l'ouvrage complètement transformé » dont parle l'éditeur ? Quoi qu'il en soit, il semble que l'on aurait été en droit d'attendre une mise à profit beaucoup plus grande des nombreux travaux récents sur le sujet. Le lecteur, s'il est le moindrement averti des brusques culbutes de la politique « dialectique », pratiquée par Moscou (par exemple en matière familiale), comprendra difficilement qu'une étude descriptive du bolchevisme puisse se limiter à une documentation presque exclusivement de la période pré-stalinienne. C'est là une lacune regrettable dans un ouvrage, appelé par tant de qualités à rendre un précieux service.

F. P.

* * *

S. Exc. Mgr Tihamer Toth. — *Le Christ et la Jeunesse.* Mulhouse, Ed. Salvator; Tournai, Casterman, 1951, 20 cm., 254 p.

Cette cinquième édition porte à quinze mille le tirage de cet ouvrage dédié à la jeunesse. L'auteur y présente le Christ comme le modèle parfait de la jeunesse montante. Le sens apostolique et le style toujours direct avec lequel le sujet est traité, font du *Christ et la jeunesse* un livre de constante actualité. La jeunesse y puisera lumière et réconfort dans les luttes de la vie.

L. O.

* * *

Sainte Thérèse d'Avila. — *Le Livre des Fondations.* Texte français de Marcelle Auclair. Paris, Les Éditions carmélitaines; Desclée de Brouwer, [ 1951 ]. 24 cm., X; 222 p., 57 héliogravures.

Après son incomparable Vie de sainte Thérèse d'Avila, Madame Marcelle Auclair présente, dans un nouveau texte français, *Le Livre des Fondations* où la sainte raconte comment elle établit en Espagne ses divers monastères réformés et dans lequel, à l'occasion, elle donne à ses religieuses de précieuses directives pour la conduite de leur vie contemplative.

Madame Auclair a voulu respecter scrupuleusement les moindres nuances du style thérésien: la vivacité et l'impétuosité de certaines expressions, certaines répétitions dues au fait que la sainte ne se relisait guère, en un mot la verve de l'original. Point d'adaptation qui pourrait diminuer tant soit peu la force de la pensée ou de l'expression littéraire dans laquelle la sainte l'a rendue. Ce n'est certes pas un mince mérite que d'avoir réussi cette gageure !

Yvonne Chevalier complète le récit par un reportage qu'elle intitule et qui nous introduit *Dans la clôture des Carmels d'Espagne:* 57 héliogravures de très haute qualité qui illustrent admirablement le texte du Livre des Fondations. Texte et photos passionneront le lecteur.

Roland Osticuy, o.m.i.

* * *

F. X. Murphy, C.SS.R. (editor). — *A Monument to St. Jerome.* New York, Sheed and Ward, 1952. 21 cm., xv-295 p.

This valuable compendium comprises essays on the life, works and influence of St. Jerome contributed by several prominent scholars of our day. The Foreword is from none other than His Eminence Cardinal Tisserant, the outstanding Orientalist. The editor himself, Father Murphy, who obtained his doctorate in Medieval History at the Catholic University of America, writes about "St. Jerome: the irascible hermit" and also "St. Jerome as an historian". Father Cavallera, S.J., who is Dean of the Faculty of Theology at the Catholic Institute of Toulouse, deals with "The personality of St. Jerome". Father Hartmann, C.SS.R., Secretary of the Biblical Society of America, describes "St. Jerome as an exegete". Canon Bardy, who is professor of Positive Theology in France and an expert on the first six centuries of the Church, discusses "St. Jerome and Greek Thought". Father Burke, C.S.P., who teaches Dogmatic Theology at the Catholic University of America, considers "St. Jerome as a spiritual director". M. Maurice Palanque, french historian of universal repute, contributes a chapter on "St. Jerome and the Barbarians". Father Quain, S.J., Dean of the Graduate School at Fordham University, is well qualified to treat of "St. Jerome as a humanist". The contribution of Mr. Laistner, professor of History at Cornell University, is "The study of St. Jerome in the early Middle Ages". Father Skehan, who teaches Sacred Scripture and Oriental Languages at the Catholic University of America, is responsible for the chapter on "St. Jerome and the Canon of Holy Scriptures".

As could be expected, such a group of experts and specialists, whom Father Murphy had the good fortune to enlist for this task, have produced a very scholarly book, which however is not at all forbidding but makes intensely interesting reading. The many facets of the personality and activities of St. Jerome are brought out in vivid relief, so that we have an extremely satisfying picture of one of the Fathers and great Doctors of the Church, who has been called a "Founder of the Middle Ages" and who left his impress on the mind of the Christian world.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

J.-M. Abd-El-Jalil, o.f.m. — *L'Islam et nous.* Paris, Éditions du Cerf, 1947. 22 cm., 61 p.

Cette plaquette est le premier numéro de la Collection « L'Église et le Monde », publiée par l'abbaye de Saint-André-lez-Bruges, conjointement avec les Éditions du Cerf. L'auteur est un musulman du Maroc, qui se convertit au cours de ses études à Paris, devint Franciscain et fut ordonné prêtre en 1935. Depuis 1936, le R. P. Jean-Mohammed Abd-El-Jalil est chargé de l'enseignement de la langue arabe et de l'histoire de l'Islam à l'Institut catholique de Paris.

Les convertis de l'Islam sont peu nombreux, et ce témoignage autorisé sur ce qu'est l'Islam, ce qu'il pense du monde et de Dieu tout d'abord et ce qu'il pense de nous aussi, les chrétiens, est du plus haut intérêt.

L'Islam aujourd'hui est en effervescence, et ces « Aperçus et Suggestions », qui parurent d'abord dans la *Nouvelle Revue théologique* de Louvain en 1938, nous font comprendre l'influence profonde du Coran sur la vie musulmane et les dominantes psychologiques de ce groupe imposant de centaines de millions, qui peu-

plent l'Afrique du Nord, le proche Orient, l'Inde et l'Insulinde, et qui sont unis dans la vénération commune d'un Livre et dans un sentiment commun d'adoration pour Dieu un et transcendant.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

*Bertrand Russell's Dictionary of Mind, Matter and Morals.* Edited by LESTER B. DENONN. New York, Philosophical Library, 1952. 23.5 cm., xiv-290 p.

This book contains more than a thousand definitions and opinions selected from over a hundred of Lord Russell's books and articles. The Introduction reminds us that Russell was deprived of lectureship both at Cambridge University and at the City College of New York, and the newspapers told us that an action for divorce was brought against him lately; hence, we ought not to be surprised to find this declared enemy of Christianity and of the Catholic Church, in particular, favouring divorce, euthanasia, birth control, free love, atheism, irreligion and, in fact, everything anti-Christian. A large portion of this pretentious book contains statements by our "twentieth-century Voltaire", that are quite offensive to religious convictions, to sound philosophy and to plain common sense.

Here are some gems gathered at random:

"Our less orderly impulses are dangerous only when they are denied." "The discipline in your life should be determined only by your own desires."

"The conception of sin, which is bound up with Christian ethics is one which has done an extraordinary amount of harm . . . Those who have a scientific outlook on human behaviour find it impossible to label any action sin. They realize that what we do has its origin in our heredity, our education and our environment."

"Relations between adults who are free agents are a private matter, and should not be interfered with by the law or by public opinion, because no outsider can know whether they were good or bad."

"Religion embodies three impulses: fear, conceit and hatred."

"Beliefs, especially when they are ancient and systematic and embodied in an organization, are decidedly harmful."

"The fundamental defect of Christian ethics consists in the fact that it labels certain classes of acts "sins" and others "virtues" on grounds that have nothing to do with their social consequences."

"If everything must have a cause, then God must have a cause. If there can be anything without a cause, it may just as well be the world as God."

"When we say: 'I think first this and then that', we ought not to mean that there is a single entity "I" which "has" two successive thoughts. We ought to mean only that there are two successive thoughts which have causal relations of the kind that makes us call them parts of our biography, in the same sort of way in which successive notes may be part of one tune." "There is no single simple entity as the "ego" was formerly supposed to be." "Aristotle's views on most questions of logic and philosophy have since proved to be largely erroneous . . . His ethics is repulsive."

"What philosophy should dissipate is certainty."

"In a completed science, the word "mind" and the word "matter" would both disappear, and would be replaced by causal laws concerning events . . . A piece of matter is a series of events . . . *Mind* is a group of *mental* events." (Russell,

who claims to be a logician, should know that you must not retain the term defined in the definition.)
"A living body is a complicated mechanism, and some think that it is regulated by some "vital principle". These men are called "vitalists". I do not myself see any reason to accept this view."

From the mass of nonsense contained in this preposterous book, these few quotations are enough to show what a muddled thinker Bertrand Russell is, and how right was the Editor, when he stated in his Introduction: "There is ample evidence here of why there was confered upon Lord Russell the Nobel Prize — not for philosophy — but for literature."

Even though we disagree with Russell on many points, we cannot ignore him; and this handy collection of his opinions on various topics is a useful instrument to have in trying to evaluate his proper place in modern thought.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

STEWART C. EASTON. — *Roger Bacon and his Search for a Universal Science.* New York, Columbia University Press, 1952. 22 cm., vii-255 p.

This doctoral thesis of a former student of ours, who obtained his B.A. from this University more than six years ago, impresses us by its vast erudition, its scrupulous objectivity, and its careful and mature judgments. We have here an expert analysis of Roger Bacon's thought, in the light of his environment and personal history. Dr. Easton describes the intellectual climate of the Middle Ages, and the concrete circumstances that influenced the Franciscan Friar's various writings; he also shows how the rather confused thinker, who was Bacon, wanted to create a framework that would take care of all the branches of science.

There are some very interesting and thoughtful pages on "How nature can be known", on Bacon's queer opinion about the mediated position of experience between revealed and natural knowledge, and on the supremacy of moral philosophy.

One of the appendices is entitled "Who was the unknown master ?" Though he does not answer conclusively his own question, the author does give a detailed account of the more prominent teachers of philosophy during Bacon's time.

Both the bibliographies and the index are quite complete and most helpful.

The students of the Histories of philosophy and science will find, in this scholarly book, a conscientious and thorough treatment of Roger Bacon, who is usually allotted very little space in the ordinary text-books.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

C. W. PREVITÉ-ORTON. — *The Shorter Cambridge Medieval History.* Cambridge University Press, 1952. Two volumes, 22 cm., xl-1202 p.

The essence of the eight large volumes of the *Cambridge Medieval History* has been distilled into a single work, written by the late Professor Previté-Orton, who was one of the authors and editors of the large work. Mr. Philip Grierson, of Gonville and Caius College, Cambridge, was responsible for its editing. More than 300 magnificent and carefully selected pictures of persons, documents and monuments enhance this 1200 page work issued in two volumes. In addition to

the illustrations, there are also many maps, genealogical tables, appendices and an index, which are all extremely well done and most helpful.

The general reader, as well as the student and the professional historian, will be delighted by the scholarship and especially the readability of this comprehensive survey, which has all the value of the major work, illuminates not only the highway but many of the smaller side-tracks of medieval history, and is equivalent to an encyclopedia of the European Middle Ages. Contrary to so many text-books of history, that are antagonistic and unjust to the Catholic Church, that still continue to identify the whole Middle Ages with the Dark Ages, and that specialize in showing the seamy side of things, Mr. Previté-Orton's work is entirely free from any bigoted slant or narrowmindedness, and presents a remarkably objective and intensely absorbing account of those agitated times.

The *Shorter Cambridge Medieval History* should be on the book-shelf of every cultured person, who wishes to be well informed on the course of Western Civilization, during the era, which extends from the 4th to the 15th century.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

CARMEL LACASSE, ptre. — *Terre d'Attente,* Fides, Montréal, 1951. 20 cm., 224 p.

On s'imagine difficilement ces terres désolées de l'Ungava et du détroit d'Hudson et encore moins le genre de vie que l'on y mène. *Terre d'Attente* raconte de façon réaliste, imagée et scrupuleusement détaillée, une randonnée de Son Exc. Mgr Lionel Scheffer, o.m.i., vicaire apostolique du Labrador, dans cette partie reculée de son champ de missions. L'auteur décrit ce qu'il voit et nous dit les impressions que causent en lui hommes et choses. Ce ne sont pas les grandes aventures, les faits d'éclat qui font l'objet de ce cahier de voyage, mais c'est l'ordinaire de chaque jour du missionnaire qui nous y est présenté avec ses joies très simples mais aussi avec ses travaux et ses continuelles privations. A la merci des vents et des tempêtes qui soulèvent les mers, à la merci aussi du gibier et des pêches, le missionnaire est soumis, on le comprend, à de longues et pénibles attentes. Et que dire de l'attente des conversions ?

« Si le récit n'avance pas toujours au gré du lecteur pressé, nous dit Mgr Scheffer, dans la *Préface,* c'est qu'il veut rester vrai; or il a été vécu dans un climat d'attente et d'incertitude qu'il convenait de rendre dans ce carnet de route. »

En terminant la lecture de *Terre d'Attente,* on se prend à admirer le zèle apostolique, l'abnégation et la ferme détermination, qu'aucun intérêt n'arriverait à expliquer, de ces missionnaires qui, en plein vingtième siècle, plantent l'Église en ces contrées désolées au profit des âmes les plus abandonnées.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

MARIA-AUGUSTA TRAPP. — *La Famille des Chanteurs Trapp.* Fides, Montréal, 1951. 314 p.

Un livre extrêmement intéressant; Madame Trapp y raconte comment de postulante bénédictine, elle devint, de par les voies de la Providence, la compagne de vie du baron Trapp pour l'aider dans l'éducation des enfants nombreux que lui avait laissés la baronne en mourant. Elle nous dit comment elle gagna la confiance de tous et orienta sa nouvelle famille non seulement dans un sens musical

remarquable, mais surtout dans un sens profondément chrétien, celui de l'Église et de sa liturgie. Les événements ne manquèrent pas qui lui suggérèrent des attitudes qui devaient être en même temps des leçons de vie.

Ce qu'il faut remarquer dans ce volume, c'est le sens chrétien d'une épouse et d'une mère qui fait bon accueil aux infortunes de la vie et qui s'appuie sur Dieu dans les épreuves; c'est le doigté et la psychologie intelligente qui sait suggérer au bon moment les initiatives à prendre pour aggrémenter la vie de famille et, au moment opportun, pour inspirer et soutenir une vocation familiale artistique; enfin c'est un esprit de travail assidu sans lequel les meilleurs talents resteraient en friche. La famille Trapp donne un magnifique exemple de vie chrétienne aux familles d'Amérique.

Roland Osticuy, o.m.i.

* * *

René Girard. — *Œuvres et Disques de Beethoven.* Montréal, Fides, 1952. 21 cm., 225 p.

M. l'abbé Girard, dont la réputation de musicologue averti est déjà établie par son excellent ouvrage sur les symphonies de Beethoven et qui a mérité non seulement les louanges mais la collaboration même du grand connaisseur de l'œuvre beethovénien, qu'est Paul Loyonnet, nous offre un volume qui permettra aux amateurs de musique de s'orienter à travers l'immense production des enregistrements de la musique du Maître de Bonn. Au sujet de chaque composition du Titan de la musique, l'auteur analyse brièvement l'œuvre elle-même, puis apprécie la valeur relative des disques, dont il indique la provenance et l'artiste exécutant. Il donne des explications plus détaillées de la neuvième symphonie (choral), du concerto pour violon en ré, de la messe en do majeur, de la *Missa Solemnis,* de l'opéra Fidelio, des Lieder Kreis, de la sonate *Appassionata* et de la 29e sonate.

En appendice, il dresse le catalogue des œuvres de Beethoven classifiées par numéro d'Opus et aussi selon l'année de composition.

Le goût en musique est quelque chose de personnel, pour ne pas dire subjectif, mais on ne se trompera guère en se fiant aux préférences de l'auteur de cette discographie, dont l'utilité est incontestable et qu'il ne faut pas confondre avec un simple catalogue.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

*Traductions. Mélanges offerts en mémoire de Georges Panneton.* Montréal, Institut de Traduction, Inc., Université de Montréal, 1952. 24 cm., 178 p.

Offerts en mémoire de M. Georges Panneton, maître ès arts de l'Université de Montréal et professeur de traduction, ces mélanges ont été édités par M. Jean-Paul Vinay, agrégé de l'Université de France et maître ès arts de Londres. Outre les textes de M. Panneton: *Graphique de l'art de transposer* et *Transposition et Modulation,* et ceux de M. Vinay: *A la recherche d'une traduction* et *La mémoire au service de la traduction,* on y trouve les articles suivants: *The Art of Translating* (T. Taggart Smyth), *La science et le métier en traduction* (H. W. Mandefield), *Stylistique et traduction* (J. Darbelnet) et *La traduction, élément essentiel de culture* (J. Gaudefroy-Demonbynes).

D'un intérêt incontestable pour les traducteurs, l'ouvrage ne saurait manquer de plaire à tous ceux qui ont le sens des mots et qui désirent tirer le meilleur

parti possible, non seulement de leur langue maternelle, mais aussi d'une langue seconde.

Comme l'indique le titre des articles, chaque auteur, en exposant un aspect de la question, nous livre le fruit de ses observations, ainsi que de ses réflexions profondes et toute personnelles.

Pour n'en citer qu'un seul, le dernier article de la série, celui de M. J. Gaudefroy-Demonbynes, nous enseigne l'art de lire. L'auteur met en garde contre la lecture « passive », de pur divertissement ou strictement d'information et conseille de lire toujours le crayon à la main et l'esprit ouvert, mais sans jamais négliger de porter son propre jugement: « . . . luttez avec l'auteur, mesurez votre esprit avec le sien, pesez et soupesez, revenez à un passage qui vous heurte, ne vous repliez pas dédaigneusement sur vous-même, soyez toujours en état de grâce. Si vous êtes en présence d'un obstacle, si vous ne pouvez absolument pas comprendre ce que l'auteur veut dire, ne vous obstinez pas, mais passez, revenez-y, plus tard. Rouvrez le livre, relisez-le deux fois, trois fois, quatre fois. Ne redoutez pas la difficulté, ne redoutez pas l'effort. C'est ainsi que vous vous cultiverez. La richesse des grands penseurs ne se découvre que patiemment, lentement. Le meilleur écrivain ne nous dit pas tout ce qu'il aurait à dire, tout ce qu'il a pensé; car son expression restera toujours très inférieure à sa pensée, et le meilleur de lui-même restera par ce qu'il vous suggère; c'est à vous de reconstituer, par delà le texte et l'inévitable gaucherie des mots, l'éclair de pensée de l'écrivain ou la complexe grandeur de son raisonnement. Au delà de la phrase misérable, tâchez de revivre l'instant de sa vie intérieure et de sa création spirituelle; faites cet effort de méditation, de pénétration sympathique et de reconstitution psychologique: entrez dans l'âme de l'écrivain. »

Ce livre permet aux traducteurs de mesurer la grandeur de leur profession qui tient à la fois d'un art, d'une science et d'un métier, ainsi qu'aux profanes de saisir qu' « on ne traduit pas pour comprendre, mais qu'on comprend afin de traduire ».

Gabrielle SAINT-DENIS.

* * *

J. PERRET. — *Virgile, l'Homme et l'Œuvre.* Paris, Boivin, 1952. 17 cm., 190 p.

La collection « Connaissance des lettres », ancienne collection « Le livre de l'étudiant » fondée par Paul Hazard, vient de s'enrichir d'un nouveau volume: *Virgile, l'Homme et l'Œuvre.*

L'auteur, M. Jacques Perret, professeur de philologie latine à la Sorbonne, a mis à profit les travaux les plus récents de MM. J. Bayet, F. Klingner, P. Maury et V. Pösch sur la religion, la philosophie et l'art virgiliens. La présente collection ne comportant pas de notes, il a su aussi remédier à cet inconvénient en faisant suivre son ouvrage d'une bibliographie critique et systématique de vingt pages.

On se représente parfois le savant comme un être muré dans la sphère étroite de sa spécialité. M. Perret, bien que philologue de profession, continue par sa fine psychologie et l'ampleur de son érudition la tradition des grands humanistes français. « En creusant la psychologie de son personnage, écrit-il par exemple à propos du caractère du poète, Virgile nous a ouvert sur l'héroïsme des vues nouvelles. Avant lui — et combien de nos contemporains, deux mille ans plus tard, en sont encore là — on ne séparait pas l'héroïsme de la passion, de l'enthousiasme, d'une certaine alacrité de tout l'être, ou, au moins, d'un « beau désespoir ». Or Enée est

un héros puisqu'il ne renonce jamais, mais il est souvent lassé, découragé, héros par la seule adhésion de son vouloir à l'ordre des dieux mais, pour le reste, faible encore comme nous: *Mens immota manet lacrimæ uoluontur inanes.* « Son jugement demeure inébranlable; c'est en vain que coulent ses larmes » (IV, 449). Sans doute, serait-il souhaitable que l'illumination intérieure transfigurât dès cette vie tout notre être, mais ce n'est jamais possible et l'art seul ou la légende en font miroiter le miracle à nos yeux. Virgile a compris que l'héroïsme humain est celui d'un pèlerin lassé, poussiéreux » (p. 138).

Au sujet du christianisme de Virgile, l'éminent professeur est d'avis que l'enfant de la quatrième *Églogue* est Marcellus et n'a probablement aucun caractère surnaturel ou divin (p. 156). Il reconnaît cependant que « jamais ni prophéties orientales parvenues jusqu'à Rome, ni l'espérance romaine elle-même n'avaient inspiré d'affirmation aussi sérieuse, aussi dépouillée de tout bric-à-brac astrologique, aussi étrangère à toutes ambitions politiques particulières, à toute apocalypse, aussi purement relative à une restauration morale et religieuse de l'univers » (p. 157).

Cet ouvrage constitue donc un guide tout à fait au point pour l'étudiant sérieux ou le lettré désireux d'approfondir les richesses de la pensée et de l'art virgiliens.

Étienne GAREAU, o.m.i.

* * *

ROGIER VAN AERDE. — *Cain.* Amsterdam, Urbi et Orbi. 24.5 cm., 275 p.

It is seldom that a work of fiction is reviewed or even mentioned in this Quarterly, but an exception can be made in the case of this masterly book, which weaves a gripping and powerful story on the scanty information about Cain's life provided by Genesis.

Originally written in Dutch, this work of art is also published in Danish, Norwegian, French, Spanish and English. The English translation by I. and E. Graham-Wilson is a delight to read. Their rhythmic prose is such that one is often tempted to read it aloud.

The author has an extraordinary imagination coupled with a deep spiritual sense, and, in this dignified and grandiose epic of prose, he has given us one of the rare novels showing truly religious penetration, touching us to the quick, and making us reflect on the eternal truth.

Several impressive drawings in black and white add to the value of this altogether unusual book.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

# *Table des matières*

## ANNÉE 1952

---

## *Articles de fond*


PAGES

BRADY (J. E.), O.M.I. — *The Catholic Church in South Africa* 431-445

CAMPICHE (M.). — *Saint-Pierre et son martyre* 249-273

CARRIÈRE (G.), o.m.i. — *L'eucharistie et la paix* 232-234

— *Notre héritage culturel* 274-278

— *Paix véritable et sens chrétien* 224-231

— *Un insurpassable foyer d'humanisme, la Bibliothèque apostolique Vaticane* 55-70

CASSELMAN (P. H.). — *Full Employment* 189-209

CORNET (R.-R.). — *Vers la connaissance de la personnalité de l'homme* 310-319

CROTEAU (J.), o.m.i. — *Introduction à l'existentialisme* 90-110

DOZOIS (L.), o.m.i. — *La basilique du Saint-Sépulcre* 111-114

EASTON (S. C.). — *Euripides, Socrates, and the Death of Greek Tragic Drama* 320-338

FORBES (G.), o.m.i. — *Devotion to the Blessed Virgin Mary in Early British Columbia History* 82-89

GAY (P.), c.s.sp. — *Le vénérable François-Marie-Paul Libermann* 210-223

GIANELLI (A. P.). — *Economics in Crisis* 279-301

PAGES

GREENWOOD (T.). — *Les fondements de la géopolitique* ..... 5-19

JETTÉ (F.), o.m.i. — *Le ministère missionnaire, moyen de perfection religieuse* ..... 20-36

LAFRAMBOISE (J.-C.), o.m.i. — *Allocution à l'occasion du 15e centenaire du concile de Chalcédoine* ..... 115-117

LAVENIR (H.). — *Une Nouvelle-France d'Europe centrale* ..... 302-309

LESAGE (G.), o.m.i. — *Le rayonnement social du cardinal Villeneuve* ..... 129-155

MARTIN (Hon. P.). — *Les universités canadiennes dans le monde moderne* ..... 422-430

MONETTE (A.), o.p. — *L'être, l'exister et Dieu* ..... 171-188

— *Pour l'avènement d'un nouvel humanisme* ..... 377-404

O'GRADY (E.). — *Graham Greene, écrivain eschatologique* ..... 156-170

PAPLAUSKAS-RAMUNAS (A.). — *La crise de l'éducation moderne* ..... 71-81

— *La mission de l'Université* ..... 467-484

RABCEWICZ-ZUBKOWSKI (L.). — *Traits caractéristiques des constitutions des « Démocraties populaires »* ..... 339-353

RÉDACTION (La). — *Le T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur magnifique de l'Université d'Ottawa* ..... 248 bis

ROUSSIN (M.). — *La sécurité continentale* ..... 37-54

SYLVESTRE (G.). — *L'année littéraire 1952* ..... 446-466

VAN DUSEN (W.). — *New Developments in Psychoanalysis* ..... 405-421

---

# *Chronique universitaire*

118-125; 235-240; 363-365; 485-490.

# *Bibliographie*

## *Comptes rendus bibliographiques*

PAGES

ABD-EL-JALIL (J.-M.), o.f.m. — *L'Islam et nous.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 495-496

ADAM (Karl). — *Jésus le Christ.* (L. O.) 491

BERNIER (Robert), s.j. — *L'Autorité politique internationale et la Souveraineté des États.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 246-248

BOWERS (Fredson). — *Principles of Bibliographical Description.* (Auguste-M. Morisset, o.m.i.) 127-128

BRUCHÉSI (Jean). — *Histoire du Canada pour tous.* (Guy Sylvestre) 448

BRUNET (Michel), Guy Frégault et Marcel Trudel. — *L'Histoire du Canada par les Textes.* (Guy Sylvestre) 449

*Cahiers Laënnec.* — 11e série, n° 1. *La Psycho-chirurgie.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 245

— 11e série, n° 2. *L'Épilepsie.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 375-376

CLÉMENT (Marcel). — *Introduction à la Doctrine sociale catholique.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 246

COMBÈS (Gustave). — *L'Assaut contre le Christ au XXe Siècle. Les Mystiques totalitaires de Haine et de Mort.* (F. P.) 493-494

COUTURIER (Paul). — *Dialogue sur la Vierge.* (Jacques Gervais, o.m.i.) 126-127

DANTIN (Louis). — *Les Enfances de Fanny.* (Guy Sylvestre) 457

DE MONTIGNY (Gaston). — *Étoffe du Pays.* (Guy Sylvestre) 454-455

DE ROQUEBRUNE (Robert). — *Testament de mon Enfance.* (Guy Sylvestre) 455-456

PAGES

DESROSIERS (Léo-Paul). — *L'Ampoule d'Or.* (Guy Sylvestre) 457-458

*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique . . .* Fascicule xii — *Communion fréquente — Connaissance de soi.* Fascicule xiii — *Connaissance de soi — Contemplation.* (R. B.) 491-493

DION-LÉVESQUE (Rosaire). — *Jouets.* (Guy Sylvestre) 462

DENONN (Lester B.), ed. — *Bertrand Russell's Dictionary of Mind, Matter and Morals.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 496-497

DUCASSE (Abbé). — *Le Combat pour la Vie. — L'Église, Mère des Vivants.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 244-245

DUMONT (Fernand). — *L'Ange du Matin.* (Guy Sylvestre) 463

EASTON (Stewart C.). — *Roger Bacon and his Search for a Universal Science.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 497

FOULQUIÉ (Paul). — *Morale Pratique.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 368-369

FRÉGAULT (Guy), Michel Brunet et Marcel Trudel. — *L'Histoire du Canada par les Textes.* (Guy Sylvestre) 449

GAGNON (Ernest), s.j. — *L'Homme d'ici.* (Guy Sylvestre) 454

GARNEAU (Sylvain). — *Les Trouble-fête.* (Guy Sylvestre) 464

GIRARD (René). — *Œuvres et Disques de Beethoven.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 499

GRACQ (Julien). — *Le Rivage des Syrtes.* (Guy Sylvestre) 354-362

GRANGER (A.-M.), o.p. — *Comment préparer son Mariage.* (L. O.) 245

GROULX (Chanoine Lionel). — *Histoire du Canada français.* (Guy Sylvestre) 450-451

GUTIÉRREZ (C.), s.j. — *Espanoles en Trento.* (Eugène Marcotte, o.m.i.) 369-370

HELLO (Ernest). — *Figures de Saints. Illustrations de Georgette Boner, Préface de Mgr Bruno-B. Heim, secrétaire de la Nonciature de Paris.* (M. B.) 126

PAGES

HERTEL (François). — *Jeux de Mer et de Soleil.* (Guy Sylvestre) ..... 462-463

HUERRE (Denis), o.s.b. — *Jean-Baptiste Muard, Fondateur de la Pierre-Qui-Vire.* (Rosaire Bellemare, o.m.i.) ..... 371

*Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: splendori — miserie — speranze.* (Lucien Dozois, o.m.i.) ..... 111-114

JEANSON (Francis). — *La Phénoménologie.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 374-375

*Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 366

LACASSE (Carmel), ptre. — *Terre d'Attente.* (Roland Ostiguy, o.m.i.) ..... 498

LACROIX (Benoît), o.p. — *L'Histoire dans l'Antiquité.* (Guy Sylvestre) ..... 448

LANCTÔT (Gustave). — *L'Œuvre de la France en Amérique du nord.* (Guy Sylvestre) ..... 448

— *Réalisations françaises de Cartier à Montcalm.* (Guy Sylvestre) ..... 449-450

LANGEVIN (André). — *Évadé de la Nuit.* (Guy Sylvestre) ..... 461-462

LATOURELLE (René), s.j. — *L'Étude sur les Écrits de saint Jean de Brébeuf.* (Guy Sylvestre) ..... 451-452

*La Philosophie du Communisme.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 127

*L'attività della Santa Sede nel 1950.* (Gaston Carrière, o.m.i.) 369

LYONNET (A.). — *Préambule à l'Acte de Foi.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 366-367

MARC (Chanoine Paul). — *Dans le Royaume intérieur.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 367

MARION (Séraphin). — *Lettres canadiennes d'autrefois, La Bataille romantique au Canada français,* tome VII. (Guy Sylvestre) ..... 452

PAGES

MARMION (Dom Columba). — *Le Christ, Idéal du Prêtre.* (Dom Raoul Hamel, o.s.b.) 241-243

MAURIAC (François). — *The Stumbling Block* . (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 373-374

MURPHY (F. X.), C.SS.R. (editor). — *A Monument to St. Jerome.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 494-495

PERRET (J.). — *Virgile, l'Homme et l'Œuvre.* (Étienne Gareau, o.m.i.) 500-501

PIE XII (Sa Sainteté). — *Allocutions aux jeunes époux.* Tome II. *Autour du Foyer Chrétien.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 367

PLIVARD (Chanoine). — *Le Drame de la Vie.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 244-245

POELMAN (Roger). — *Ouvrons la Bible.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 243-244

POIRIER (Léandre), o.f.m. — *Au Service de nos Écrivains.* (Léopold Lanctôt, o.m.i.) 376

PREVITÉ-ORTON (C. W.). — *The Shorter Cambridge Medieval History.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 497-498

ROBERT (Frère), é.c. — *Les Astres et les Lettres.* (Guy Sylvestre) 452-453

ROBIDOUX (Louis-Philippe). — *Lueurs.* (Guy Sylvestre) 453-454

ROLIN (Chanoine). — *La Vie liturgique et sacramentelle.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 244-245

RUMILLY (Robert). — *Histoire du Canada.* (Guy Sylvestre) 448

SAVARY (Charlotte). — *Et la Lumière fut.* (Guy Sylvestre) 460-461

SHEVENELL (R.-H.), o.m.i. — *Recherches et Thèses.* (Antoine Paplauskas-Ramunas) 371-372

TEXIER (Chanoine). — *Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 244-245

PAGES

*The Encyclopædia Americana.* — (Auguste-M. Morisset, o.m.i.) ..... 248

THÉRÈSE D'AVILA (Sainte). — *Le Livre des Fondations.* (Roland Ostiguy, o.m.i.) ..... 494

THÉRIAULT (Yves). — *Vendeurs du Temple.* (Guy Sylvestre) 459-460

THILS (Gustave). — *Théologie et Réalité sociale.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 367-368

THONE (Paul). — *Aux Sources de notre Union divine.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 491

TOTH (S. E. Mgr Tihamer). — *Le Christ et la Jeunesse.* (L. O.) ..... 494

TOUPIN (Paul). — *Brutus.* (Guy Sylvestre) ..... 465-466

*Traductions. Mélanges offerts en mémoire de Georges Panneton.* (Gabrielle Saint-Denis) ..... 499-500

TRAPP (Maria-Augusta). — *La Famille des Chanteurs Trapp.* (Roland Ostiguy, o.m.i.) ..... 498-499

TROTTIER (Pierre). — *Le Combat contre Tristan.* (Guy Sylvestre) ..... 464-465

TRUDEL (Marcel). — *Régime militaire dans le Gouvernement des Trois-Rivières.* (Guy Sylvestre) ..... 448-451

TRUDEL (Marcel), Michel Brunet et Guy Frégault. — *L'Histoire du Canada par les Textes.* (Guy Sylvestre) ..... 449

VAN AERDE (Rogier). — *Caïn.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 501

VAN OOTEGHEM (J.), s.j. — *Bibliotheca Græca et Latina, à l'usage des professeurs des Humanités gréco-latines.* (Auguste-M. Morisset, o.m.i.) ..... 128

VIAU (Roger). — *Au Milieu la Montagne.* (Guy Sylvestre) 458-459

WOLFF (Heinrich F.). — *Philosophy for the Common Man.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 374

---

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.